

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

La reconstrucción del sujeto ético

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Luis María Cifuentes Pérez

Director

José Miguel Marinas

Madrid, 2013

TESIS DOCTORAL

“LA RECONSTRUCCIÓN

DEL

SUJETO ÉTICO”

Luis María Cifuentes Pérez

Director: José Miguel Marinas (Universidad
Complutense de Madrid)

"El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un
límite del mundo"

(Ludwig Wittgenstein. "Tractatus logico-philosophicus". Proposición 5.632)

AGRADECIMIENTOS

***A Inés y Teresa, por su apoyo
desinteresado a mi trabajo***

***Al Ministerio de Educación y a la
Comunidad de Madrid por los dos
cursos de licencia por estudios que
me concedieron para realizar esta
Tesis***

ÍNDICE

LA RECONSTRUCCION DEL SUJETO ETICO

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN: LA SOCIEDAD ACTUAL

1.- EL MAPA DE LA NUEVA SOCIEDAD

2.- UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA ACTUAL

CAPÍTULO I : MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

1.1- LA RAZÓN "MODERNIZADORA" O LA ILUSTRACIÓN

1.2- LA TRADICIÓN FRENTE A LA MODERNIDAD (El caso de España)

1.3 - MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN: LA POSMODERNIDAD

CAPÍTULO II: INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO

2.1.-- EL INDIVIDUALISMO MODERNO

2.2.-- LOS SIGNIFICADOS DE "LO COMUNITARIO"

2.3.-- EL RETORNO DE LA "TRADICIÓN": LOS COMUNITARISMOS

2.4.-- LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA

CAPÍTULO III: DESTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO

3.1.- LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DEL HOMBRE MODERNO

3.2.- LAS CRISIS Y LA “MUERTE DEL SUJETO”

3.3.- LA RECUPERACIÓN DEL YO

3.4 - HACIA UNA NUEVA SUBJETIVIDAD ÉTICA

ANEXO FINAL: INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (1994) - (2004)

“EL DISCURSO MORAL DE LOS ADOLESCENTES EN LA COMUNIDAD DE MADRID”

PRÓLOGO

En este prólogo quiero exponer las razones que me han llevado a realizar esta Tesis doctoral después de muchos años de práctica docente en el Bachillerato y algunos menos como Tutor de Prácticas de futuros profesores de Filosofía. Son razones que se entrecruzan con motivaciones personales y profesionales, y no me sería fácil distinguir unas de otras.

En primer lugar, he preferido elegir un tema, un problema filosófico, más que un autor para realizar una Tesis doctoral, porque tengo una especie de alergia a analizar la obra de cualquier autor clásico o moderno de la historia de la filosofía, porque creo que el doctorando en ese caso tiene que ceñirse demasiado a lo que dice y piensa el autor y sus intérpretes y es un ejercicio de hermenéutica que no me resulta muy atractivo ni creativo.

En segundo lugar, al elegir un tema o problema como núcleo central de la Tesis, puede uno acudir a muchos autores y a distintas perspectivas filosóficas que plantean el tema desde distintos ángulos y te obligan a tener en cuenta otros sistemas de pensamiento diferentes con diversas argumentaciones contrapuestas que no se darían en la misma medida en el caso de una Tesis sobre un autor concreto.

En tercer lugar, considero que el tema de la reconstrucción del sujeto ético es de tal complejidad que obliga a realizar una reflexión de carácter interdisciplinar tan propia de la filosofía; en este caso la reflexión filosófica tiene que apoyarse en la sociología, la biología, la psicología social, la literatura y filosofía moral.

Por último, esta Tesis doctoral quiere ser un reflejo de una idea fundamental que defiende tanto en mi condición de veterano profesor de Filosofía, como en mi profesión de educador y también como ciudadano preocupado por los problemas sociales, políticos y económicos de la sociedad en la que vivo. Me refiero a la unión que debe existir en todo pensador entre la teoría y la praxis, a la conexión viva que se debe mantener entre la especulación teórica, filosófica y la realidad social y cultural en la que uno vive. El esfuerzo teórico es necesario para comprender la complejidad de los temas a los que un pensador se enfrenta, pero yo no entiendo la reflexión filosófica como una pura hermenéutica de los discursos teóricos, de los textos, de los escritos, sino que, a mi modo de ver, también las ideas filosóficas deben servir para ayudar a plantear mejor la

acción política y social y para ayudar a vivir dignamente a todas las personas. Pensar que la filosofía es una actividad teórica pura sin ninguna relevancia práctica y sin ninguna incidencia en la vida social y cultural de nuestra sociedad me parece un ejercicio intelectual bastante hipócrita ante el pavoroso espectáculo de millones de personas que todavía hoy no viven como seres humanos. Ya hace muchos años que Bertrand Russell escribió que el verdadero sabio no es el especialista o el científico, sino el que pone su sabiduría al servicio de las causas nobles de la sociedad, como la justicia, la libertad y la paz.

Desde el punto de vista que acabo de describir, mi posición teórico-práctica como educador, como profesor de Filosofía y como ciudadano encuentra en este trabajo una especie de confirmación de mis inquietudes intelectuales, profesionales y cívicas, ya que en ella he intentado una síntesis entre mis posiciones teóricas sobre la ética y mi propia vida moral; una conexión entre mi teoría de la educación y mi práctica docente; una tensión dialéctica constante entre lo que soy y lo que debo y puedo llegar a ser. Es decir, que esta Tesis no responde a ninguna pretensión ni alarde académico ni academicista, sino a la profunda convicción de que gran parte de los problemas del mundo actual tienen su origen en que los seres humanos seguimos siendo ciegos ante determinados valores morales que todos deberíamos compartir, como la libertad, la igualdad y la justicia. Sin la lucha por esos valores la vida humana puede ser vivida, pero carece de un proyecto ético y político que le dé vigor, entusiasmo y dignidad.

INTRODUCCIÓN: LA SOCIEDAD ACTUAL

Antes de comenzar la introducción de esta Tesis parece necesario detenerse en el significado del título, pues la idea de la reconstrucción del sujeto es un tópico, un lugar común en la filosofía actual tanto en el ámbito de la epistemología como en el de la psicología cognitiva y en de la filosofía moral. Y ello exige algunas precisiones conceptuales, pues se trata de una metáfora de origen tecnológico, cuyo significado aparentemente tan obvio puede plantear algunas paradojas o al menos demandar ciertas matizaciones conceptuales.

En la historia de la filosofía occidental ha sido frecuente desde Aristóteles hablar de tres actividades humanas que afectan a dimensiones distintas del sujeto humano, pero que guardan relación entre sí. La actividad teórica (*theoría*), la actividad productiva (*poiésis*) y la actividad práctica (*práxis*) son los tres ámbitos de la actividad propia de los seres humanos que en la modernidad señalan el ámbito de la actividad intelectual, el de la actividad tecnológica y artística y el de la acción moral cuyo fin es el desarrollo pleno del ser humano. En filosofía moral, tomada ésta como el estudio racional de los fundamentos de las normas y valores morales del ser humano, se suele considerar que la plenitud humana del individuo, su autorrealización, debe conjugar con cierta armonía y equilibrio la actividad teórica y la actividad productivo-tecnológica; de lo contrario el daño moral que uno puede hacerse a sí mismo y a la sociedad puede ser de consecuencias incalculables. Recuérdese el caso del nazismo cuyas certezas morales sobre la raza aria llevaron a la humanidad a un desastre de gravísimas consecuencias.

La idea de la reconstrucción del sujeto o del yo nos sitúa, como certeramente apunta Antonio Valdecantos¹, en dos modos complementarios pero filosóficamente diferentes de tratar el tema del sujeto: el de Kant, que lo sitúa como una subjetividad trascendental y el de Locke que nos habla del yo como un sujeto empírico. En esta Tesis no se trata de analizar en profundidad las diferencias entre ambas concepciones del sujeto o del yo, sino que nos interesa partir del yo como sujeto empírico instalado en un contexto social y moral para analizar la posibilidad de establecer normas y valores que superan al individuo y a sus contingencias históricas concretas. La idea de que el sujeto a partir de la filosofía de Descartes es el eje sobre el que se construye la filosofía moderna y la historia humana es el horizonte conceptual en el que nos movemos en este trabajo. Lo racional con pretensiones de universalidad ética está representado para nosotros por la formulación de los derechos humanos, mientras que lo empírico está analizado ampliamente en esta Tesis en las diversas investigaciones sociológicas que he manejado sobre los valores morales y las actitudes éticas que están presentes en los adolescentes y en otros grupos sociales. Parece ya evidente a estas alturas de la historia de la filosofía que la tensión entre las teorías racionalistas y las empiristas con todas las implicaciones que conlleva para las ciencias humanas y sociales no puede ser resuelta anulando uno de los dos polos, sino que, al estilo kantiano, tenemos que seguir contando con la dialéctica de su contraposición conceptual y vital.

La principal idea que subyace en la metáfora de la construcción y reconstrucción del sujeto es que el sujeto es algo artificial, que es un artefacto, y que por lo tanto no es natural, sino un puro artificio, una especie de “segunda naturaleza” por oposición a un sujeto natural. Pero en el mundo de los artefactos hay mucha variedad, pues la palabra artefacto es polisemia; es decir, que se usa para designar barcos, casas, relojes, pero también leyes, poemas y teorías científicas; el primer tipo de artefactos materiales es fácilmente reconocible y reproducible ya que es algo material y se puede realizar en serie mediante tecnologías reproductoras muy avanzadas. Sin embargo, la metáfora aplicada a artefactos o constructos que son “productos inmateriales” complica mucho más el asunto. Esta multivocidad del término “artefacto” es la segunda idea que conviene recordar al hablar de la “reconstrucción del sujeto”.

Todo ello se complica más todavía cuando se quiere aplicar el proceso de construcción de artefactos al tópico de la reconstrucción del sujeto ético. Porque ahora hay que explicar cómo se aplica a esa reconstrucción los elementos que se dan en todo proceso de fabricación de artefactos. En todo proceso de creación de artefactos hay diferencia entre el o los artífices y el mismo artefacto creado o producido. No se da un proceso de autocreación de artefactos, sino que siempre el artefacto es producido por otro; no hay “autoartefactos”, sino “heteroartefactos”.

¹ Cfr. Antonio Valdecantos. “Tiempo de subjetividad”. Paidós. Barcelona. 1ª ed. 1996. p.199-220

En segundo lugar, es evidente que los artefactos, tanto los materiales como los “inmateriales” no son creados “ex nihilo”, de la nada; sino que son recreaciones o composiciones a partir de elementos previos ya existentes. Si se aplica a los procesos de creación artística es evidente que la creación de un cuadro pictórico o una sinfonía no es una creación absoluta, sino una reelaboración sublime de colores, volúmenes, líneas, sonidos y ritmos ya existentes. El técnico o el artista no son nunca un Dios creador, sino unos recreadores geniales y fantásticos de materiales preexistentes.

Finalmente, para complicar más el asunto de la reconstrucción del sujeto, todo proceso de fabricación de artefactos culmina con un producto artefactual que se desprende del artífice; se hace autónomo, independiente y es completo en sí mismo. Como decía Unamuno refiriéndose a sus poemas, son como hijos que luego llevan su propia vida, lejos del cordón umbilical materno.

A la vista de estos componentes del proceso de fabricación de artefactos, ¿cómo se puede explicar entonces la idea de autoconstrucción del yo o del sujeto? ¿Se puede decir que el yo es un autoartefacto que se produce a sí mismo y en qué sentido se puede hablar de la reconstrucción del sujeto? ¿Hay un yo inicial y un yo final o terminal? ¿Existe solamente un yo o varios yoes? ¿Un yo dividido en dos o un yo múltiple? ¿Es lo mismo la identidad que la mismidad del yo a lo largo de su existencia temporal? ¿Cómo se puede compaginar la idea de “ipse” (él mismo) y la idea de “idem” (el mismo)? Es decir, ¿cuál es el grado de mismidad y de identidad que define a cada individuo en su sociedad? ¿No hay que definir la identidad y la mismidad por relación a la alteridad, a nuestros “alter ego” y a los “otros” que se reflejan en mí?

Algunos de estos interrogantes van a ser respondidos en varios de los epígrafes de esta Tesis con ayuda de autores como Paul Ricoeur, Edgar Morin, G.H.Mead y Jesús Ibáñez, entre otros. Ahora solamente indico dos ideas que más tarde se desarrollarán con mayor amplitud. La primera está tomada de Aristóteles y se basa en el Libro VII de su *Ética nicomáquea* y dice así, citando al sofista y poeta Eveno: *Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, y que acaba por ser naturaleza en los hombres.*² Parece que una de las ideas más fecundas de la filosofía moral y de la filosofía educativa del Estagirita ha sido la definición de la virtud (areté) como hábito, como disposición habitual para hacer el bien, para practicar las buenas obras. Cuando un niño o niña adquiere desde pequeño buenos hábitos de higiene y de disciplina en la escuela y en la

² Aristóteles. “Ética nicomáquea”. Libro VII. Trad. de Julio Pallí. Gredos. Madrid. 2ª reimpresión. 1993. p.312

familia ha adquirido una especie de “segunda naturaleza” que se ha ido incorporando en su vida, que se ha convertido en su “segunda piel”. Los hábitos no se cambian fácilmente, señala Aristóteles en su ética; son como una “segunda naturaleza”. Si esta idea se aplica a la reconstrucción del sujeto, quiere decirse que el yo es un proceso de adquisición de prácticas, de conductas que poco a poco van constituyendo nuestra “segunda naturaleza”; la identidad con la que cada uno nace, es su primera naturaleza (de “nascor, natura”), pero también y sobre todo es lo que cada uno se va haciendo y hoy mucho más todavía, porque en el plano biotecnológico y biomédico podemos llegar a ser casi totalmente artificiales: un “cuerpo artificial”. Esa conjunción entre la naturaleza que nos determina lo que somos y la libertad con la que podemos llegar a ser lo que queremos ser nos ayuda a comprender por qué el sujeto es algo dado por la naturaleza y algo construido por sí mismo, algo artificial.

Otra idea que nos permite entender mejor la reconstrucción continua de la identidad del yo o del sujeto es que la cuestión de la identidad individual no sólo ni principalmente algo individual, sino que es algo social y político; algo que pertenece a la colectividad, tal y como ha señalado agudamente la actual psicología social. Como decía Ortega y Gasset, las circunstancias constituyen al yo, ya que ningún yo existe sin circunstancias, sin contexto que lo defina. Tan importante es el yo individual como el nosotros colectivo; no hay sujeto ético sin una república política; no hay “islas humanas”, sino “continentes sociales”.

El “nosotros colectivo” que nos condiciona desde nuestro nacimiento determina en gran medida la identidad moral que somos como sujetos individuales, como ha mostrado correctamente Charles Taylor en varios de sus libros. Todos somos herederos de una lengua, de una tradición social, cultural y moral desde la que pensamos y desde la que amamos, sentimos, deseamos y soñamos; somos hijos de nuestro tiempo y de nuestra historia, aunque siempre tenemos la posibilidad de destruir, de reconstruir y de renovar nuestro pasado y nuestro presente. En definitiva, que el yo o sujeto moral es como un barco que navega siempre en alta mar y que no puede nunca arribar a puerto para ser reparado en dique seco, sino que siempre debe ser reparado y reconstruido en plena navegación. Una tarea algo heroica, propia de Sísifo o de Tántalo, pues en buena medida los humanos somos sujetos sometidos a la fatalidad de la naturaleza y de la historia, pero también capaces de crear y construir un futuro nuevo y mejor para las siguientes generaciones.

En esta Introducción a la Tesis se presentan una serie de análisis sociológicos de carácter empírico junto a una serie de reflexiones sobre la sociedad actual que nos permitan situarnos mejor ante el problema central de la tesis: la reconstrucción del sujeto ético en la filosofía moral actual. Me parece oportuno empezar un trabajo de investigación filosófica como éste tratando de conocer la realidad social y moral sobre la que se centra mi trabajo teórico, porque muchas veces el filósofo, el pensador, se cree que está analizando la realidad, cuando lo cierto es que está

construyendo algo irreal y fantástico en su mente y lo está confundiendo con la realidad. En el caso que nos ocupa, al tratarse de la reconstrucción del núcleo esencial de la ética, el sujeto, y puesto que los sujetos humanos son sociales por naturaleza, me parece imprescindible conocer algunas de las últimas investigaciones sociales acerca de las actitudes éticas de las personas en nuestra sociedad. Y me preocupa especialmente lo que se ha investigado recientemente sobre la sociedad española, ya que los cambios sociales y culturales que se han producido en nuestro país en las últimas décadas pueden ser una clave interpretativa válida a la hora de comprender los caminos que está tomando la “reconstrucción del sujeto ético” en la sociedad española actual.

Por último, me parece también muy necesario este intento de diagnosticar los cambios morales de nuestra actual sociedad, puesto que esta Tesis no es sobre un autor o una escuela determinada, sino que se centra en un tema, en una problemática en la que nosotros mismos estamos inmersos, pues afecta a nuestro modo de situarnos éticamente ante nosotros mismos y ante la sociedad. Es como si el pez que está enjaulado en su pecera, quisiera en un salto inaudito “saltar fuera de la pecera”, permanecer suspendido en el aire unos minutos y de ese modo pudiese observar con objetividad todo lo que ocurre dentro de su pecera. La reflexión que intento desarrollar a lo largo de esta Tesis es similar a ese esfuerzo del pez, a esa búsqueda de una mirada distinta y privilegiada, ya que yo mismo vivo en esta sociedad y en este tiempo histórico y no puedo escaparme fuera de mi sociedad ni de mi tiempo para reflexionar “sub specie aeternitatis” ni para mirar con otros ojos totalmente distintos y superiores a los míos. Como decía Montaigne, por más que uno sea el rey, siempre que se siente, estará sentado sobre su trasero.

1.- EL MAPA DE LA NUEVA SOCIEDAD

Alain Finkielkraut terminaba su libro "La derrota del pensamiento" con un epígrafe titulado "El zombie y el fanático" y la primera frase de dicho epígrafe rezaba así: *Así pues, la barbarie ha acabado por apoderarse de la cultura. A la sombra de esa gran palabra, crece la intolerancia, al mismo tiempo que el infantilismo.*³

El proyecto original de esta Tesis no es contribuir a rellenar un espacio de estantería en alguna biblioteca de algún Departamento universitario, sino intentar seria y honestamente contribuir a iluminar algo la confusión intelectual en que vivimos y a paliar en alguna medida las incertidumbres que nos acechan. Ante la amenaza de esa barbarie que se cierne sobre la cultura cobijando toda clase de intolerancias e infantilismos, este trabajo intenta trazar modestamente los perfiles de dos mapas: el mapa de la sociedad moderna en la que estamos y el mapa de los nuevos contornos de una sociedad diferente con sujetos éticamente diferentes y, posiblemente, mejores.

Desde hace más de una década han aparecido multitud de libros de sociología y filosofía que evocan un mismo clima intelectual en el diagnóstico de la sociedad actual. Piénsese en títulos como "Las estrategias fatales", "La era del vacío", "El cierre de la mente moderna", "La derrota del pensamiento", "El espíritu de la comedia", "Ética para náufragos", "Proyecto de una ética mundial"... Todos ellos parten, creo yo, de la misma pregunta acerca de la realidad individual y social en la que estamos instalados: ¿Qué me pasa en lo más hondo de mí mismo, qué nos está pasando realmente, qué tipo de sociedad estamos construyendo entre todos? ¿Cuáles son las claves para interpretar la compleja sociedad en la que vivimos?

Y al intentar narrar lo que pasa, lo que me pasa y nos pasa, inevitablemente estos autores realizan un diagnóstico bastante aproximado y certero de la realidad. Es cierto que cada uno de estos autores no ofrece la misma alternativa teórica y práctica como intento de solucionar nuestros males. Por eso, me permito yo también intentar trazar unos perfiles teóricos del mapa de la realidad social que yo observo y en la que estoy a la vez sumergido. No pretendo narrar sin tener en cuenta mis propios puntos de vista, ya que también tengo unas posiciones teóricas en las estoy anclado y unas tradiciones a las que teórica y prácticamente estoy vinculado. Por lo tanto, se trata de una mirada intelectual a la realidad social y humana que no puede ni quiere prescindir de sus "propios anteojos": los del profesor de filosofía, defensor del proyecto ilustrado que nació con la filosofía griega y sigue vigente como proyecto educativo para los jóvenes a los que intento educar desde hace muchos años. Mis ideas y mis creencias en los valores de la emancipación ilustrada siguen siendo mi "humus", son mi tradición intelectual y cultural.

³A. Finkielkraut. "La derrota del pensamiento". Anagrama. Barcelona. 1987.p.139

Si uno observa y otea la realidad en la que vive parece encontrar una serie de perfiles, de redes conceptuales más o menos difusas y confusas en los individuos y en la sociedad que, a pesar de la bruma, intentaré definir apoyándome en diversos autores. Entre los diversos profesionales que hablan de estos temas, me parece muy útil apoyarme en los sociólogos, ya que ellos pueden ofrecer un buen diagnóstico del presente y del futuro de las sociedades modernas.

1º) En primer lugar, todos observamos y sentimos una característica importante de nuestra época: una mutación histórica caracterizada por la globalización, la revolución tecnológica y el nuevo papel de la mujer en la sociedad.

En el último cuarto de siglo del siglo XX, aproximadamente desde 1975 hasta 2000, se ha producido en nuestro mundo un cambio que podemos calificar sin duda como histórico y que se puede resumir diciendo que es el paso de una sociedad moderna a una sociedad posmoderna, debido al cambio de valores sociales, culturales y morales que se ha ido consolidando en esos 25 años. De ello hablaremos con más detalle al referirnos al cambio de los valores materialistas por unos valores postmaterialistas. Los rasgos que definen esa mutación histórica son varios y no todos los autores estarían de acuerdo en la importancia que se concede a cada uno de ellos. Según una elaboración propia de Javier Elzo los rasgos bipolares que expresarían adecuadamente el cambio de los valores de la modernidad a la posmodernidad podrían cifrarse en 22 valores antagónicos. Esta tipología tiende a esquematizar y simplificar la complejidad de la realidad social actual, pero es interesante y útil para comprender mejor las actitudes y valoraciones de los jóvenes en nuestra sociedad y poder entrever hacia dónde caminamos⁴. Entre esos rasgos me permito subrayar algunos que considero que tienen mayor pertinencia para describir el mundo juvenil: el placer, el presente, la estética, la noche y la fiesta frente a sus antagónicos respectivos como el esfuerzo, el pasado, la ética, el día y el trabajo.

Lo cierto y evidente es, con independencia de la ideología de cada cual, que ha habido un hecho histórico que ha abierto una nueva época en la historia de la humanidad: la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. Este hecho supuso el fin de la “guerra fría” y el fin de la división ideológica, política, económica y militar del mundo en dos grandes bloques: las sociedades capitalistas y las sociedades comunistas. Aparte de este hecho objetivo, los rasgos que caracterizan esta mutación histórica son, entre otros, la crisis de los valores tradicionales, la

⁴ J. Elzo. “Los jóvenes y sus valores”. Ed.SM. Madrid. 2000. p.420

aparición del pensamiento único, el nuevo papel de la mujer en la sociedad, la nueva conciencia ecológica, el surgimiento del pensamiento débil, la teoría del fin de la historia, la globalización económica, la revolución de las nuevas tecnologías, los cambios demográficos, las emigraciones, los cambios educativos y el paro.

El sociólogo Javier Elzo sostiene que hay tres rasgos que definen mejor que el resto la singularidad y profundidad de esta mutación histórica y creo que tiene razón en su apreciación. Se refiere este autor a la globalización, la revolución tecnológica y la inserción social y laboral de la mujer. En los tres rasgos o factores que mejor explican el cambio histórico que se ha producido existen consecuencias positivas y negativas, ventajas y desventajas.

Así, las consecuencias de la globalización son la mayor concentración de poder económico en unas pocas personas y en un número exiguo de empresas en todo el mundo. Es el fenómeno imparable del oligopolio de las empresas multinacionales en todo el mundo y en las principales ramas de producción y distribución de bienes. Junto a eso, se produce otro fenómeno de signo contrario, la individualización de la sociedad que tiene dos manifestaciones evidentes: la tribalización de la sociedad en clanes, grupos, etnias, subculturas y el auge creciente de nacionalismos y actitudes excluyentes. J.Elzo explica este doble movimiento antagónico de nuestra sociedad actual debido a la percepción de inseguridad y de incertidumbre que los individuos viven ante ese poder de los agentes económicos de la globalización; el individuo, al sentirse frágil y débil frente a esos procesos busca refugio y señas de identidad en lo próximo y conocido que le ofrecen la localidad, la lengua propia, la etnia, la tradición religiosa o mítica etc. Es decir, busca seguridad, sentimientos de pertenencia e identidad frente a lo mundializado y lo globalizado que percibe como amenazante y uniformizador; busca la afirmación de lo propio frente a lo extraño y diferente.

En cuanto a la revolución tecnológica es cierto que se trata de la mayor contribución que jamás haya soñado el hombre desde el mito de la Torre de Babel hasta hoy. La cantidad de información que sobre cualquier tema está hoy disponible en la red de Internet es tal que ni siquiera los especialistas pueden abarcar sus propias áreas de conocimiento. La sociedad de la información, controlada también por empresas “globales, mundiales” de enorme poder económico y mediático, está en realidad al alcance de unos pocos seres humanos, si comparamos su número de usuarios con la población mundial en su totalidad. Y no digamos ya el conocimiento que se puede obtener con esos millones de datos que “navegan” en las autopistas de la información. Los efectos que sobre el mundo educativo y sobre la cultura en general está teniendo esta revolución tecnológica son aún insospechados, pero lo que ya han advertido algunos autores como Javier Echeverría⁵ y Javier Elzo es la gran desigualdad y la dualización de las sociedades que se está

⁵ Cfr. Javier Echeverría. “Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno”. Ed.Destino. Barcelona. 1999

generando. Unos pocos sabrán utilizar de modo inteligente la red y unas pocas sociedades en el ámbito mundial, mientras que la mayoría de las sociedades y muchas personas dentro de las sociedades desarrolladas se verán marginadas del conocimiento y del empleo de calidad por sus carencias culturales y económicas. De nada sirve a un estudiante de la ESO y de Bachillerato disponer en su casa de Internet si al utilizar el buscador “google” u otro cualquiera, no comprende los datos allí almacenados, ni sabe catalogarlos ni seleccionarlos ni interpretarlos. Muchos de los alumnos de nuestros Centros de Secundaria saben jugar a ritmo de vértigo con los nuevos videojuegos y disfrutan horas y horas con las nuevas tecnologías, pero son incapaces de elaborar un buen trabajo escolar utilizando los datos disponibles en su disco duro o en Internet. Quizás también haya que atribuir la responsabilidad al propio mundo educativo que no ha sabido todavía incorporar adecuadamente el uso de las nuevas tecnologías en el quehacer diario de las clases.

Por último, según J.Elzo, es más importante en la configuración de la nueva sociedad la inserción social y laboral de la mujer que la globalización y la revolución tecnológica. La razón de esta importancia reside en que el papel de las mujeres en la sociedad, en los estilos de vida, en las relaciones familiares y sociales tiene mucha más influencia que la globalización y que la revolución tecnológica. Como señala Elzo, *en diferentes lugares he dicho que ésta es la revolución silenciosa del último cuarto de siglo que termina en el ámbito de Europa y de América del Norte. Basta ver la presencia de las chicas en las universidades y en diferentes campos profesionales donde, si no son mayoría, lo serán en breve... Creo que esta revolución es más trascendente incluso que las dos anteriormente citadas, pues se centra en los agentes principales de la vida toda: las personas y los papeles que en la vida juegan los hombres y las mujeres*⁶

2º) Otra característica importante de la sociedad actual es la complejidad..

Todo cuanto nos rodea diariamente, en los medios de comunicación, en las relaciones interpersonales, en la vida económica y política, en nuestra interacción con los demás y con la Naturaleza, nos suscita la impresión de que el tema, el problema es muy difícil de resolver porque no es simple, no es sencillo de definir ni de controlar, de que se nos escapa como el agua entre los dedos. Un ejemplo elocuente de esta complejidad es el caso de la reciente “cruzada internacional contra el terrorismo”, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York Este hecho histórico, junto con la “caída del muro de Berlín” el 9 de noviembre de 1989, constituyen dos hitos fundamentales en la historia actual de la humanidad.

⁶ J.Elzo ibidem. P.411

¿Cómo entender, cómo comprender, cómo justificar hechos como éstos y las reacciones que ha suscitado en todo el mundo? ¿Cómo intentar comprender en los tiempos actuales la falsa o cierta amenaza de un pretendido terrorismo global con unas guerras emprendidas por los gobiernos de los Estados Unidos en nombre del imperio del bien?

Creo que las sociedades modernas y postindustriales en las que vivimos son *complejas* en diferentes ámbitos y sentidos. La complejidad deriva de que *las interacciones* entre el ser humano con la Naturaleza y con los demás seres humanos de todo el planeta son *absolutas, continuas y progresivas* como antes nunca había sucedido en la historia de la humanidad. Los avances de la ciencia y de la técnica han revolucionado totalmente nuestro modo de interacción con los fenómenos naturales y nuestra comunicación con los seres humanos en todo el mundo. Hoy en día el ser humano, gracias a las ciencias físicas y biológicas, está en condiciones de poder actuar sobre casi todos los procesos planetarios (físico-químicos y biológicos) y a la vez de interactuar con todos los seres humanos conectados por la información telematizada mediante la emisión y recepción de todo tipo de mensajes.

Además de absolutas, las interacciones del ser humano con todo lo demás son *continuas*, ya que la comunidad científica internacional tiene siempre abiertos los canales de actuación informática y telemática sobre los procesos de la Naturaleza y de la Sociedad. En todo momento está conectada la red de actuación automatizada, sin necesidad de que el ser humano esté presente. Todo está absolutamente programado de modo que la inteligencia artificial funcione casi automáticamente en los laboratorios, en las fábricas y en las oficinas y todo está preparado para que las alarmas avisen del peligro de un modo automatizado.

Por último estas interacciones son *progresivas*, es decir, que la humanidad cada vez en mayor medida y de modo irreversible será capaz de ir acrecentando su dominio tecnológico sobre todos los fenómenos naturales, hasta el punto de que se llegue a controlar casi lo imprevisible. Y lo mismo se puede decir sobre el control progresivo que se tiene sobre los “códigos genéticos”, sobre los enigmas de la reproducción humana y del genoma humano.

En cuanto a los fenómenos sociales e históricos que tienen como último fundamento la libertad humana, la previsión y control de los acontecimientos no serán nunca tan exactos, ya que la voluntad y los deseos dependen en este caso de un sistema de valores y normas sociales, políticas y económicas que están en íntima conexión con cada sistema y contexto cultural. Las formas de dominación que la cultura tecnológica y los medios de comunicación occidentales están imponiendo en todo el mundo no creo que consigan uniformizar y determinar nunca de un modo

global las conductas de todos los individuos de todas las culturas. Occidente sigue exportando su cultura tecnológica, pero también Oriente seguirá exportando valores, creencias y estilos de vida diferentes que Occidente asume como buenos en numerosas ocasiones. Obsérvese, por ejemplo, el caso del yoga oriental o del tai-chi que han penetrado en muchos sectores sociales occidentales como una forma de expresión corporal y vital muy positiva.

El tema de la complejidad cultural y social deriva, como ha señalado acertadamente Edgar Morin, de la anterior evolución biológica hacia la "hipercomplejidad" del cerebro y del sistema nervioso del ser humano. La evolución sociocultural histórica de la humanidad es siempre hacia sistemas hipercomplejos, que se han vinculado siempre al crecimiento de la vida urbana. *La gran ciudad*, escribe E.Morin, *es la primera organización social parcialmente similar al cerebro de 'sapiens'; se trata de un medio policéntrico donde se imbrican mutuamente complejos organizativos e intercomunicaciones al azar. A medida que progresa la civilización urbana, el rígido determinismo de las programaciones y rituales socioculturales se derrumba entre vastos sectores de individuos para dejar paso al juego aleatorio de los intereses económicos y de las pulsiones afectivas y sexuales... La gran ciudad es, efectivamente, el ecosistema sociocultural de dos emergencias capitales propias del tercer nacimiento de la humanidad; a saber, el individuo autónomo y la conciencia*⁷

Esta metáfora de la gran ciudad se puede transvasar también, como ya lo ha hecho Javier Echeverría, a la construcción de la gran telemática en que ya vivimos los seres humanos hoy y cuya formulación más exacta la tenemos en la imagen de "telépolis"; es decir, la ciudad en la que se puede circular, viajar, comprar y conocer a muchas personas través de las redes telemáticas. La interacción con personas de todo el mundo y con paisajes de todos los lugares es posible desde el sillón de nuestra casa.

La teoría de E.Morin, que él denomina "bioantropológica", está en deuda con la teoría de sistemas que, gracias a su potencialidad conceptual, es aplicada a todos los seres que funcionan como sistemas organizados y complejos, desde los seres vivos hasta las lenguas, las sociedades y las culturas. Una de las dificultades con las que se topa dicha teoría, al igual que el estructuralismo, es sin duda, la noción de sujeto humano, del individuo singular capaz de ser consciente y autónomo, con potencialidades para pensar y decidir libremente por sí mismo. Toda la obra filosófica de E.Morin intenta responder de modo interdisciplinar a las dificultades de explicar la

⁷ E.Morin "El paradigma perdido". Ed.Kairós. 3ª ed. Barcelona. 1983. p.210-211.

complejidad de lo humano y de la humanidad. En uno de sus últimos libros, *El Método, la humanidad de la humanidad*, trata de dar respuesta a todos los temas relativos a la identidad humana, que es la vez individual, pero también de la especie biológica y de la sociedad; una “trinidad en la unidad y una unidad en la trinidad”. Para poder explicar la complejidad humana, el autor francés tiene en cuenta las ciencias biológicas y humanas, los mitos y la filosofía, las religiones y la tecnología y rechaza expresamente una mera visión neopositivista y racionalista del ser humano, porque simplifica y reduce lo complejo a una idea simple y clara. Por eso, señala, *mi empresa es concebida como integración reflexiva de los diversos saberes que conciernen al ser humano. No se trata de adicionarlos, sino de unirlos, articularlos e interpretarlos. No tiene la intención de limitar el conocimiento de lo humano sólo a las ciencias. Considera literatura, poesía y artes no sólo como medios de expresión estética, sino como medios de conocimiento*⁸

Uno de los autores que, en mi opinión, ha sido más consciente de la complejidad de la realidad natural y social en la que vivimos ha sido el sociólogo español Jesús Ibáñez. Este autor ha tratado en toda su obra teórica y de investigación de superar los límites de su disciplina, la sociología, para tender puentes y establecer un diálogo filosófico con todas las ciencias. Ha sido un verdadero filósofo cuyas reflexiones están en la línea de las que hemos expuesto de Edgar Morin. Sin ánimo de explicar toda su teoría, nos vamos a basar en algunas de sus ideas acerca de la complejidad para examinar cómo las ciencias hoy han dado lugar a lo que se denomina el pensamiento complejo; un tipo de reflexión que procede de la física cuántica, de las matemáticas, de la biología y de la sociología y que nos permite superar aquel lema ingenuo de Descartes de que basta con tener en la mente “ideas simples, claras y distintas” para comprender racionalmente todas las cosas. El problema de la complejidad es de tal envergadura que ni siquiera en las matemáticas actuales, tras los descubrimientos de K.Gödel, es ya posible encontrar ese método analítico que simplifique todo, lo explique todo y consiga la “completitud”. Los sistemas formales llevan en sí mismos sus propias internas limitaciones que los hacen finalmente incompletos.

Vamos a analizar brevemente en este apartado algunos de los conceptos en los que se basa J.Ibáñez para señalar que el orden social solamente funciona si es inconsciente y que este orden está sometido como las partículas materiales en la física cuántica a una tensión irresoluble entre dos fuerzas, una de carácter estático controlada por el Estado y otra de carácter dinámico que es el progreso de la sociedad. Para entender la complejidad de la realidad social, J.Ibáñez siempre utiliza los modelos de pensamiento complejo de los biólogos H. Maturana y F.Varela, del matemático Spencer-Brown, la teoría de las catástrofes de René TOM y la teoría de los objetos fractales de B.Mandelbrot. Un ejemplo tomado de las matemáticas nos permite entender cuáles son los

⁸ Edgar Morin. “El Método. La humanidad de la humanidad”. Cátedra. Madrid. 2003. p.16-17

referentes conceptuales de Ibáñez. La ecuación " $x^2 + 1 = 0$ " es una de las que planteó mayores problemas en la historia de la matemática, porque su única solución es $X = \pm 1/x$ y finalmente $x = \pm 1$, cuya solución no es ni la unidad positiva (1) ni la unidad negativa (-1). Ello fue el origen de los números imaginarios (i), que unido a los números reales, complejos, irracionales etc. hizo de la aritmética uno de los campos de mayor progreso en la matemática moderna. Recuérdese el impacto que tuvo en la escuela pitagórica la aparición del número $\sqrt{2}$, como medida de la diagonal de un cuadrado cuyo lado midiese 1. Supuso de hecho la crisis de la racionalidad de los números enteros, base de la filosofía matematizada de los pitagóricos.

Sin exponer con detalle todos los elementos que componen esos complicados modelos teóricos en los que se apoya J. Ibáñez y su originalísima aplicación a la sociología y a la terminología española, nos basta por ahora indicar que para entender la realidad social actual hay que emplear un tipo de teoría y de metodología similar a la que se emplea en la observación de las partículas en la física cuántica y en los modelos matemáticos de los fractales; es decir, un tipo de conceptos que superen la clásica oposición entre la inducción y la deducción, entre sujeto y objeto, entre racional e irracional y que tenga en cuenta que el sujeto está siempre presente en la observación y nunca fuera de ella, porque el sujeto forma parte sustancial de esa realidad. Dicho en otras palabras, todo el esfuerzo teórico de J. Ibáñez, al cual nos referiremos varias veces en esta tesis, concluye en que la supuesta objetividad de la ciencia formal, de la ciencia natural y de las ciencias sociales no existe y en que lo "imaginario", lo que no es ni racional ni irracional, es un elemento inherente al pensamiento humano que nos permite también abrir nuevas ventanas a la realidad. El orden no es la absoluta cara opuesta del desorden y de la paradoja, ni los objetos fractales son algo fantástico y residual, sino que constituyen elementos esenciales de la misma y que la virtualidad que ahora nos descubren los ordenadores de un modo tan evidente exige mirar lo actual como una de las formas de lo posible y ver que lo imaginario puede ser otra forma de entender la realidad.

De hecho, el profesor Ibáñez que murió antes de conocer lo que hoy significa la red telemática y la virtualización digital de toda la realidad social, ya se daba cuenta hace años de que los ordenadores ofrecían un tipo de operaciones virtuales de infinitas posibilidades, mientras que los libros eran una realidad analógica y limitada. Vivimos en una sociedad de una complejidad organizada gracias a que somos sujetos lingüísticos y ello nos permite la reflexión y la autorreflexión. Por eso el orden social es tan complejo, tan organizado y tan azaroso, y para conocer la realidad social no basta la metodología clásica de la sociología, sino que hay que buscar un método nuevo: la conversación.

En su propuesta, que modestamente intentaremos seguir en el Anexo de esta tesis, Ibáñez sigue las teorías de Gabriel Tarde y Gordon Pask sobre la conversación en la sociedad. Y añade

por su cuenta: *La conversación explícita está atravesada de tests implícitos: al dialogar con nuestros semejantes, con nuestros compañeros, respondemos oblicuamente al poder. La conversación de verdad sólo es posible en un espacio liso: sin direcciones ni sentidos... No hay sociedad sin conversaciones, no hay espacios para la conversación en la sociedad: si no la hay, hay que inventarla (simularla. Simulación electrónica en los debates televisivos. Simulación académica en las mesas redondas. Simulación clínica en los grupos terapéuticos. Simulación epistémica en los grupos de discusión*⁹

Como última muestra de que las interacciones del ser humano con la naturaleza y de los seres humanos entre sí son cada vez más "hipercomplejas" apporto un ejemplo que sirve para clarificar bastante bien lo que quiero decir: la importancia de la ética ecológica; ella actúa como forma de pensar y de actuar en todas las decisiones de política económica que nos afectan como seres vivos y como ciudadanos del planeta. Por eso me parece que la filosofía sigue teniendo esa tarea intelectual de repensar lo pensado por cada ciencia especializada y hacerlo de modo interdisciplinario y de modo transdisciplinario. La filosofía, cuya tarea ético-política ha estado indisolublemente unida al devenir social y político desde Sócrates a Wittgenstein, tiene ante sí la difícil misión de establecer "redes conceptuales" y de levantar "puentes lingüísticos" entre las actuales "islas de las ciencias especializadas", ya que de otro modo la comunicación de las comunidades científicas se hará cada vez más difícil y en cierto modo, se hará intraducible el código lingüístico de cada ciencia para las demás. Eso es lo que han hecho de forma ejemplar autores como E.Morin y J. Ibáñez.

3º) Otra característica muy importante de nuestra realidad social es el pluralismo cultural y moral, que tiene a su vez diversos componentes. En una gran ciudad de cualquier país, encontramos un hecho social evidente: la pluralidad de razas, lenguas, creencias religiosas y formas de vida diversas e incluso antagónicas. La sociedad norteamericana denominada desde hace años "melting-pot", es ya el modelo social que se ha incorporado en muchas ciudades del mundo y ese mestizaje biocultural será sin duda uno de los rasgos más importantes de las sociedades futuras. Pero no solamente la realidad social actual es plural por esta razón, sino porque dentro de una misma tradición cultural como la europea, se están produciendo quiebras y rupturas de la cohesión moral y política como no se habían producido hasta ahora. La idea de la construcción europea, por ejemplo, ya no puede ni debe basarse en la identidad cristiana, por más que el cristianismo haya sido uno de los elementos de su configuración histórica como conjunto cultural. La nueva Europa ampliada ya no tendrá que ser necesariamente cristiana, sino más bien laica; es decir, abierta a todas las religiones sin adscribirse a ninguna desde la política ni desde el

⁹ J.Ibáñez."El regreso del sujeto". Ed.Siglo XXI. Madrid. 1994. p.76

Estado.

La realidad social no es uniforme ni homogénea en cuanto a sus formas de vida ni en lo que se refiere a su interpretación de las normas y valores morales. Así, los discursos éticos en nuestras modernas sociedades son tan antagónicos que para unos está justificada la violencia y la muerte del adversario, mientras que para otros grupos la democracia tiene unos límites infranqueables; asimismo sobre el tema del aborto existen convicciones morales opuestas entre grupos de hombres y mujeres que defienden el reconocimiento del derecho de las mujeres a abortar mientras que otros grupos son capaces incluso de amenazar y matar a los profesionales de la salud que practican abortos. Esta observación del pluralismo me lleva a considerar que la única manera de atajar esas actitudes "dogmáticas y fundamentalistas" es la tolerancia y el respeto mutuo, ya que la sociedad debe regirse por unas leyes que no pueden ser el reflejo exacto de todas las teorías antropológicas y de todas las convicciones morales de las personas. En ese sentido, la única garantía jurídica de convivencia democrática entre personas y grupos de culturas diferentes es la noción de estado de Derecho y la laicidad del Estado, que debe ser neutral en materia religiosa y moral.

En Europa, en América Latina y en Norteamérica, la quiebra fundamental de la moral colectiva se ha producido por la regresión del cristianismo en todos los ámbitos de la vida pública. Creo que el cristianismo en todas sus formas ha dejado de ser desde hace ya años el factor de integración axiológica y normativa y de socialización e identificación colectiva de la sociedad occidental. Tras este hundimiento del modelo moral del cristianismo no se ha generado aún un nuevo paradigma ético que proporcione cohesión, legitimidad y estabilidad cultural a las sociedades actuales. La vacuidad cultural, el nihilismo ontológico, el narcisismo esteticista y la apatía política pueden ser, creo yo, síntomas de una misma carencia esencial: la ausencia de unos valores y normas morales respetados y compartidos por la mayoría de la sociedad. No quiero con ello suscitar sentimientos de nostalgia por una época de modelos ético-políticos totalitarios y dogmáticos, sino que trato de explicar el origen de la actual situación de los individuos y las sociedades respecto a la quiebra cultural y ética en que vivimos.

Una última reflexión respecto al pluralismo es la dialéctica conflictiva que se establece en nuestras sociedades entre la "legalidad pública" de un país y "la moral privada" de los diversos grupos y de los individuos. Surge entonces el problema del posible enfrentamiento entre la uniformidad y universalidad de las leyes jurídicas frente al particularismo y la pluralidad de opciones morales de los grupos e individuos. Un gobierno elegido democráticamente que ha alcanzado la mayoría parlamentaria debe elaborar leyes conforme a su programa ideológico, en consonancia con sus proyectos de ideas y valores acerca de la economía, la cultura, la sociedad y la política. Ahora bien, la sociedad es mucho más plural y variada que los gobiernos y las leyes que emanan de un Parlamento; por ello, nunca en una sociedad democrática podrán hacerse leyes que representen con una simetría perfecta las convicciones filosóficas y morales de toda la

población a la que obliga su cumplimiento. La sociedad civil en un sistema democrático debe plegarse a las exigencias legales jurídicas, a no ser que éstas sean claramente injustas y atenten contra la Declaración de los Derechos Humanos que todo gobierno democrático debe acatar.

El problema está ya claramente planteado: por un lado, la democracia representativa conlleva en su seno formas de vida diversas y opuestas; y por otro, una legalidad universalista y formal frente a morales individuales y particulares. El divorcio o separación entre la ética pública y la moral privada solamente puede resolverse delimitando claramente que se debe seguir la ley en un Estado de Derecho y en qué supuestos se podría atender también a la conciencia moral. El enfrentamiento entre la conciencia moral de Sócrates y las leyes de la ciudad tiene hoy nuevas formas de replanteamiento y de solución. La objeción de conciencia de la época moderna es indudablemente un derivado filosófico de la actitud de Sócrates frente a sus jueces atenienses.

4º) Otra de las características de nuestra cultura contemporánea es la aparición de un nuevo relativismo cultural y moral.

No se trata de un factor o de una característica social, como en el caso de las anteriores, sino de la legitimación ética y filosófica que se hace de las conductas y actitudes morales de las personas en nuestra sociedad.

Este relativismo trae consigo una ambigüedad y una ambivalencia sobre el valor de todas las instituciones y todas las normas ético-políticas que emanan de ellas. Un ejemplo dramático que ilustra bastante bien lo que pretendo describir reside en una de las instituciones clásicas de Occidente: las instituciones educativas. En nombre del "derecho a la diferencia", del "respeto a la opinión del otro", se llega a permitir casi todo en cuanto a las conductas de los individuos y a la valoración de todas las formas de vida y de cultura. Este relativismo cultural y moral tiende a convertirse en pasividad y permisividad de los educadores hacia conductas que son claramente intolerantes y lesivas para los derechos de los demás. Así, en el ámbito académico parece casi desterrado el concepto de "disciplina" y "respeto mutuo" del alumnado con respecto al profesor, ya que se parte de una extraña concepción del "igualitarismo" por el que la opinión y la autoridad del profesor son del mismo grado y nivel que las del alumnado. La democracia, argumentan algunos defensores del relativismo cultural y moral, es igualdad de trato y de voto en todos los ámbitos de la vida, incluido el campo del conocimiento. El alumnado juvenil debe participar y opinar de todo, aunque no sepa todavía de muchos temas ni por su experiencia ni por sus conocimientos. Esta falta de conocimiento de los derechos y deberes establecidos en las leyes es muy común entre los ciudadanos de nuestro país y no se está haciendo casi nada desde el ámbito educativo por solucionar esta carencia.

Esta nueva concepción del relativismo cultural va asociada en muchas ocasiones a una determinada concepción de la democracia como igualitarismo absoluto y estos temas están bien reflejados en los libros de A.Finkielkraut y de A.Bloom que antes he mencionado. En dichos libros, ambos analizan los síntomas de la confusión entre la cultura y el multiculturalismo, entre la escuela como lugar de esfuerzo intelectual y la televisión como ámbito de diversión, entre la obligación de estudiar y el derecho al entretenimiento, entre el profesor que instruye y el animador cultural. Escribe Finkielkraut: *'Todas las culturas son igualmente legítimas y todo es cultural'. Afirman al unísono los niños mimados de la sociedad de la abundancia y los detractores de Occidente. Y ese lenguaje común ampara dos programas rigurosamente antinómicos; la filosofía de la descolonización asume por su cuenta el anatema arrojado sobre el arte y el pensamiento por los populistas rusos del siglo XIX: 'Un par de botas vale más que Shakespeare'. Además de su superioridad evangélica, además del hecho de que protegen contra el frío más eficazmente que una pieza isabelina, las botas, por lo menos, no mienten; se presentan de entrada como lo que son: modestas emanaciones de una cultura concreta, en lugar de disimular piadosamente, como hacen las obras maestras oficiales, sus orígenes, y de obligar a todos los hombres al respeto. Y esta humildad es un ejemplo: si no quiere perseverar en la impostura, el arte debe dar la espalda a Shakespeare, y aproximarse, lo más posible, al par de botas.*¹⁰

Esta confusión conceptual mezclada con la demagogia y esta falta de jerarquización entre todas las formas de "creación cultural" lleva a pensar a muchos que es del mismo valor cultural la producción en serie de coches, vestidos o zapatos que la genialidad de un artista como Picasso o Dalí; que es tan válido culturalmente un gol en un partido de fútbol como una sinfonía de Beethoven. Esto le lleva a escribir a Allan Bloom acerca de los norteamericanos que aceptan irreflexivamente muchos valores culturales sin pararse a pensar en sus prejuicios y estereotipos. *No es la inmoralidad del relativismo lo que yo encuentro terrible. Lo asombroso y degradante es el dogmatismo con que aceptamos ese relativismo y nuestra desenfadada falta de preocupación por lo que significa en nuestras vidas.*¹¹

Frente a estas críticas del relativismo moral y cultural vale la pena detenerse en un autor norteamericano, Richard Rorty, que mantiene desde hace años una viva polémica contra lo que él denomina "filosofía esencialista e idealista" y que abarca, según él, desde Platón hasta Kant. Esas

¹⁰ A.Finkielkraut."La derrota del pensamiento". Ed. Anagrama. Barcelona. 1987. p.116.

¹¹ Allan Bloom. "El cierre de la mente moderna". Ed. Plaza y Janés. Barcelona. 1ª ed. 1989. p.248.

filosofías esencialistas e idealistas están presas todavía de la visión “representacionalista” del conocimiento y del lenguaje y por ello su concepto de sujeto, objeto y verdad abocan a una “idealismo trascendental” similar al de Kant. Este tipo de filosofía que él fustiga estaría representada actualmente sobre todo por Habermas y Apel a propósito sobre todo de la fundamentación de una ética discursiva con pretensiones de objetividad y universalidad

Señalemos ahora cuál es la posición fundamental de R.Rorty sobre lo que él denomina el “panrelacionismo” y que en su teoría filosófica es prácticamente idéntico al “pragmatismo”. En sus obras “Objetivismo, relativismo y verdad” y “El pragmatismo, una versión”, Rorty explica ampliamente por qué se opone a las teorías universalistas y objetivistas acerca del conocimiento en general y de los valores y normas morales en particular. Desde su primera obra importante de 1979 “La filosofía y el espejo de la naturaleza”, Rorty se ha empeñado en la defensa de una filosofía pragmatista, antiesencialista y antiidealista, que le ha llevado a protagonizar algunas de las más fecundas polémicas filosóficas de las últimas décadas. A pesar de su coincidencia con Habermas y Apel en que el “giro lingüístico” es la clave conceptual desde la que se debe interpretar toda la filosofía actual y por tanto también la ética, su visión del conocimiento y del lenguaje están mucho más próximas al último Wittgenstein, a Heidegger, a Donald Davidson y al grupo posmoderno francés (Derrida, Foucault y Lyotard).

La tesis fundamental de Rorty es la defensa de lo que él denomina el “panrelacionismo”, que es en realidad un pragmatismo, y se basa en que hay que superar la vieja idea de que la búsqueda de la verdad es la finalidad del conocimiento y de la filosofía. Tal pretensión, para un pragmatista o un panrelacionista es inviable, ya que *no existe ningún objetivo primordial llamado ‘descubrir la verdad’ que tenga precedencia por encima de los demás... los pragmatistas no creemos que la finalidad de la indagación sea la verdad. La finalidad de la indagación es la utilidad, y existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar*¹².

Como se puede apreciar en este texto, los ecos del Wittgenstein de las “Investigaciones filosóficas” con la “caja de herramientas” del lenguaje están presentes, pero Rorty añade un sentido mucho más pragmático a la filosofía del lenguaje del autor austríaco.

El nombre de “panrelacionismo” deriva de que para Rorty la realidad de las cosas de la Naturaleza y de la Sociedad no es algo prelingüístico que sería incognoscible e innombrable. No existe nada parecido a la “cosa en sí” incognoscible, al “nómeno” de Kant. Todo lo que existe, se produce en el lenguaje, no tiene sentido hablar de algo de lo que nadie, ningún ser humano puede decir su significado y es estéril e inútil perder el tiempo en hablar, por ejemplo, de la verdad de las

¹² R.Rorty. “El pragmatismo, una versión”. Ed.Ariel. Barcelona. 1ª ed. 2000.p.146

“leyes de Newton” antes de que éste las descubriera. Todo, absolutamente todo, es una creación lingüística que pone en relación todas las cosas, que no son más que lenguaje, expresiones lingüísticas. Todas las realidades son “constructos lingüísticos” y los nombres solamente tienen sentido en un contexto oracional. De ahí que se pueda hablar de “panrelacionismo”, porque *una palabra solamente tiene significado, nos dicen con acierto las autoridades del tema, en el contexto de una oración. Esto implica, sin embargo, no poder ir por detrás del lenguaje hasta llegar a una forma de conocimiento más inmediato sobre aquello de lo que hablamos. Un nombre solo tiene un uso cuando establece vínculos con otras partes del discurso y un objeto solo puede ser objeto de conocimiento en tanto que término de una relación*¹³. De ahí el nombre “panrelacionismo”, la conexión lingüística de cada cosa con todas las demás; como el mismo Rorty señala, recordando la Monadología de Leibniz, es como si cada cosa (nombre) fuese una mónada que representara de modo microcósmico la totalidad del universo (el lenguaje).

Esta teoría pragmática sobre la realidad, sobre el lenguaje y sobre la verdad tiene una deriva importante en la filosofía moral y por ella se puede caer en el relativismo y el subjetivismo moral. Sin embargo Rorty, basándose en ese pragmatismo, en su filosofía del lenguaje y en sus creencias en los valores de la tradición democrática occidental insiste en que la cuestión esencial no está en la búsqueda de la verdad en los diversos juegos del lenguaje, sino que en la comunicación humana entre individuos y entre comunidades lo que está en juego no es la fuerza racional de los argumentos, sino quién detenta el poder. No se convence, dice Rorty, a un intolerante y a un racista con argumentos ni con alusiones a sus contradicciones en el discurso. Rorty, a pesar de su explícito etnocentrismo, defiende la tradición liberal y democrática porque sostiene que esta creencia es más útil para la convivencia que dejarse llevar por el odio y la violencia. Además sostiene que la educación puede ser una buena herramienta para promover esas creencias en valores democráticos y liberales y que ello demuestra los efectos prácticos del lenguaje en un grado mucho mayor que la presuposición trascendental que tiene Habermas sobre “la comunidad ideal de diálogo”.

Por ello, siguiendo al filósofo de la educación J.Dewey, Rorty concluye sobre la importancia de conversar con los que no piensan como nosotros y a quienes damos diariamente clase: *Ese mismo concepto lo utilizaron también los maestros de escuela americanos lectores de Dewey empeñados en hacer que sus alumnos pensasen ‘científicamente’ y ‘racionalmente’ sobre asuntos tales como el origen de las especies y la conducta sexual... Es el mismo concepto que utilizamos yo y la mayoría de americanos que enseñamos humanidades o ciencias sociales en facultades y universidades, cuando esperamos que aquellos alumnos que llegaron siendo unos fanáticos fundamentalistas religiosos salgan de la facultad habiendo adquirido una perspectiva*

¹³ R.Rorty. *ibidem* p.150

*más parecida a la nuestra*¹⁴

Para cerrar de momento el problema del relativismo cultural y moral, diría que en el fondo de este debate actual subyace el mismo problema que Sócrates planteaba a los sofistas en los Diálogos de Platón: la capacidad de la razón humana para argumentar y buscar la verdad mediante el lenguaje. Toda defensa filosófica del relativismo moral y cultural se apoya en que la fragilidad y la debilidad de la razón humana sobre las cuestiones políticas, culturales y morales no hace posible solventar los desacuerdos nunca, ya que sucede en nuestros días que cada uno razona según los intereses políticos y económicos que defiende y no es posible ser imparcial ni neutral en este tipo de razonamientos. Si para los relativistas no es posible alcanzar acuerdo universal, intersubjetivo e imparcial, que dialógicamente pueda ser debatido y aceptado por todos, se hace muy difícil cualquier tipo de lenguaje objetivo y racional sobre los temas de la racionalidad práctica y el individualismo subjetivista basado en las emociones y en los sentimientos personales se presenta entonces como la única salida. En el diálogo platónico de "La República" Sócrates debate con Trasímaco acerca de la justicia y desde el primer capítulo se ve claramente que Sócrates contraargumenta contra la idea sofista de que lo justo es lo que conviene al más fuerte. La noción de poder y de fuerza como sinónimo de justicia ya enfrentó a Sócrates con los sofistas en la Atenas del siglo IV a.C. Como se ve, al igual que los sofistas, Rorty y los posmodernos sitúan precisamente la cuestión del poder, del uso de la fuerza y del lenguaje en el centro del debate ético de nuestros días. Sus argumentos no son fáciles de rebatir, como se demuestra por la polémica en torno a la filosofía moral y política que mantienen desde hace años los partidarios de la Teoría Crítica y los seguidores del posmodernismo neonietzscheano.

Frente a este cuadro de características sociales y culturales que se pueden observar en todas las sociedades actuales, existen una serie de rasgos socioculturales "emergentes" que pueden ser signos de cambios importantes para el futuro de las sociedades desarrolladas. No pretendo afirmar que estas nuevas formulaciones teóricas y estas nuevas actitudes se vayan a plasmar de inmediato en leyes políticas o en costumbres y hábitos sociales comunes a todos los ciudadanos, sino que parecen apuntar hacia la configuración de nuevos modos de pensar y vivir la propia identidad en muchos individuos.

2.- UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA ACTUAL

¹⁴ R.Rorty. *ibidem* p.129

¿Cuáles serían esos rasgos distintivos de esa nueva manera de pensar y vivir el ser humano su propia identidad individual, social y moral en las sociedades futuras? ¿En qué puedo basarme para aventurar estos rasgos de unas sociedades tan cambiantes como las nuestras? ¿Se pueden diseñar los trazos del nuevo tipo de pautas sociales y culturales en que se moverá la sociedad española en los próximos años? ¿Hacia dónde apuntan las tendencias a medio plazo de los valores y de las normas morales de los individuos en las actuales sociedades occidentales desarrolladas?

Para intentar contestar a estas cuestiones hasta ahora nos hemos basado en autores que, basándose en sus observaciones personales y en su análisis de la sociedad actual, han ido elaborando sus propios ensayos y han obtenido sus propias conclusiones. En la conclusión que presento en este apartado final como diagnóstico de la sociedad actual, sobre todo de la europea y la española, así como en el pronóstico del futuro, voy a basarme en dos estudios importantes realizados por equipos de prestigiosos sociólogos españoles y que se refieren a la Encuesta de valores del año 99 tanto sobre la sociedad española en general como sobre los jóvenes en particular. Estos dos amplios estudios sociológicos, publicados por la Fundación Santa María, han sido coordinados por el profesor de la Universidad de Deusto Javier Elzo.¹⁵ Estos estudios completan otros anteriores sobre los europeos y españoles que un grupo de sociólogos españoles viene realizando desde 1981. En estos años, más de dos décadas, se puede ir confirmando que en toda Europa y de un modo particular en España, se ha ido produciendo un cambio sociológico, cultural y moral que afecta a toda la sociedad en su conjunto y de un modo especial a los jóvenes.

El hecho de que desde hace tantos años los sociólogos españoles estén presentes en todas las Encuestas sobre valores que se realizan en Europa y que ello haya sido coincidente en nuestro país con el fin de la dictadura y los cambios sociales, políticos y culturales que ha propiciado la democracia constituye una buena prueba de que los cambios axiológicos detectados son realmente objetivos y de que han sido bien contrastados. Veamos cuáles son los rasgos de la sociedad española y de los jóvenes españoles que todos los estudios sociológicos vienen confirmando desde 1981 hasta hoy.

¹⁵ Cfr. Javier Elzo (coordinador). "Encuesta europea de valores y Los valores de los jóvenes españoles. Fundación SM. Madrid". 2000.

1º) El surgimiento de los “valores postmaterialistas”.

La definición de valores posmaterialistas se debe al sociólogo norteamericano Ralf Inglehart y por ello prefiero atenerme a su explicación exacta. *A pesar de su relativa alienación con respecto a la religión tradicional... los posmaterialistas tienen una mayor capacidad que los materialistas para dedicar tiempo a pensar sobre el significado y objeto de la vida. Esto es así, a pesar del hecho de que la gente mayor es más probable que diga que lo hace más de lo que dirían los más jóvenes (y los posmaterialistas, naturalmente, es más probable que sean jóvenes). Desde esta perspectiva los posmaterialistas tienen un mayor interés potencial en la religión que los materialistas; aunque parece que la mayoría de las religiones organizadas tiene poco que decir sobre el significado y objeto de la vida, al menos en términos que sean significativos para los posmaterialistas*¹⁶

La escala de materialismo-postmaterialismo y la hipótesis de que las sociedades postindustriales avanzadas caminan hacia unos valores postmaterialistas se apoya sobre todo en los estudios que Ralf Inglehart comenzó a realizar con algunos países europeos en 1971. Desde entonces y hasta 2003 estos estudios han intentado detectar esta escala y el avance de los valores postmaterialistas y los han continuado numerosos grupos de sociólogos en toda Europa y fuera de ella; actualmente la muestra de poblaciones estudiadas bajo ese enfoque es del 75% de toda la población mundial. Estos trabajos incluyen 130 estudios nacionales con alrededor de 150.000 entrevistas. Por lo tanto, al menos la cantidad de datos acumulados parece una garantía de cientificidad bastante rigurosa.

No voy a detenerme en todos los detalles del análisis técnico de estas encuestas, pero sí en algunos comentarios muy interesantes al respecto, siguiendo las indicaciones de uno de los mejores conocedores del tema: el sociólogo Juan Díez Nicolás.¹⁷ De todos los análisis que se han hecho se deduce que el cambio esencial de valores que se ha ido consolidando en todas las sociedades europeas y quizás también en todo el mundo, es que se está generando una nueva cultura axiológica y una nueva moral en la que los valores materialistas como la prosperidad económica, la seguridad física y la paz ya no son los más importantes, sino que otros valores postmaterialistas como la libertad de expresión individual, los afectos, los sentimientos de identidad y de pertenencia o la autoestima pasan a ocupar el primer lugar en la vida y estimación de las personas. Desde 1971 hasta hoy y de forma ininterrumpida en todos los países europeos, el

¹⁶ R.Inglehart. "Culture shift in advanced industrial society". Princeton University Press. 1990.p.192. citado por F.Andrés Orizo en "Los nuevos valores de los españoles" SM. Madrid. 1991 p.52

¹⁷ J.Elzo. ibidem. P.283-306

cambio de valores es constante y siempre en la dirección hacia una mayor libertad individual en la expresividad de afectos y sentimientos tanto morales como estéticos.

Sin ánimo de ser exhaustivo en este resumen, quiero no obstante ofrecer algunos datos sobre el modo en que R.Inglehart y sus colaboradores han ido configurando esta teoría del cambio de valores del materialismo al postmaterialismo. Los primeros ítems que Inglehart presentó a seis países europeos en 1971 eran solamente cuatro, de los cuales dos pretendían medir valores materialistas y otros dos valores postmaterialistas; sin embargo, a partir de 1973, incluyó otros ocho ítems, con lo cual fue perfilando una encuesta mucho más completa que le permitió elaborar una escala continua desde los valores materialistas a los valores postmaterialistas con una mayor precisión. Veamos cuáles son esos ítems y cuáles son los que pretenden medir los valores materialistas y los postmaterialistas.

Cuestionario sobre valores materialistas y postmaterialistas

- 1.- *Mantener el orden en el país (v.m.)*
- 2.- *Dar a la gente más oportunidades de participación en las decisiones políticas importantes (v.p.)*
- 3.- *Luchar contra la subida de precios (v.m)*
- 4.- *Proteger la libertad de expresión (v.p.)*
- 5.- *Mantener una alta tasa de crecimiento económico (v.m.)*
- 6.- *Procurar que el país tenga unas Fuerzas Armadas poderosas (v.m)*
- 7.- *Dar a la gente más oportunidades de participar en las decisiones que conciernen a su trabajo y a su comunidad (v.p.)*
- 8.- *Procurar que nuestras ciudades y el campo sean más bonitos (v.p.)*
- 9.- *Mantener una economía estable (v.m.)*
- 10.- *Lograr una sociedad menos impersonal y más humana (v.p)*
- 11.- *Luchar contra la delincuencia (v.m.)*
- 12.- *Progresar hacia una sociedad en la que las ideas sean más importantes que el dinero (v.p.)*

Es decir, se intentaba con este cuestionario establecer una jerarquía de las necesidades, en la que se debían detectar seis necesidades materialistas, fisiológicas y económicas y seis necesidades postmaterialistas referidas a la autorrealización y a los sentimientos de estima y pertenencia. El resultado del análisis realizado en numerosos países europeos y extraeuropeos es que se ha podido confeccionar una escala continua en la que en los extremos de la misma se hallaban situados los seis valores materialistas y los cinco valores postmaterialistas. Se ha comprobado que un ítem, el referido a la belleza de las ciudades y del campo ha resultado ser confuso y por ello se ha situado en un lugar central de la escala. Y este resultado se ha repetido en todas las Encuestas realizadas desde 1973 hasta el año 2000. Algunas críticas que se han realizado

a Inglehart y a sus equipos de investigación se centran en el carácter unidimensional de esta escala bipolar (materialismo versus postmaterialismo) y sobre el hecho de que fuerzan a ordenar los objetivos en vez de calificarlos simplemente.

Los últimos trabajos de Inglehart y su equipo de sociólogos (1997) han admitido de modo más explícito esa pluralidad de dimensiones y de valores de las sociedades avanzadas y han sugerido un doble eje unidimensional de cambio de valores: el del proceso de cambio del materialismo al postmaterialismo y el de los valores tradicionales a los valores seculares-rationales. Y en ellos se ha podido constatar además que los viejos se aferran más a los valores materialistas y los jóvenes a los valores postmaterialistas. Estos estudios se completan con la aplicación al caso español, tanto en lo que se refiere a la sociedad en su conjunto como específicamente a los jóvenes.

El profesor Juan Díez Nicolás constata que la aplicación del cambio de orientación hacia los valores postmaterialistas en nuestro país es concluyente sobre este punto. En todas las encuestas realizadas en España desde 1980 se han incluido los ítems (en algunos casos los 4 y en otros los 12) sobre la escala materialismo-postmaterialismo. Los porcentajes obtenidos son los siguientes:

1980: Valores materialistas: 62% Mixtos: 26% Postmaterialistas 12%

1999: Valores materialistas: 21% Mixtos: 61% Postmaterialistas: 18%

La interpretación que se hace de estos datos es la siguiente. Se produce un abandono evidente de los valores materialistas con un espectacular incremento de los valores mixtos y esa tendencia indica claramente que los valores postmaterialistas están en alza paulatina y continua. Si se prescinde de una división tripartita entre valores materialistas, mixtos y postmaterialistas y se utiliza una tipología bipolar entre valores materialistas y postmaterialistas, entonces, como señala Díez Nicolás en sus trabajos de 1998 y 1999, la proporción de valores postmaterialistas alcanza en España un 39 y un 40%, respectivamente.

Con respecto a si la posición social tiene una relación con unos valores u otros en la sociedad española, Díez Nicolás sostiene que los estudios sociológicos de los últimos años muestran que las clases sociales muy alta y alta (el centro social) se comportan conforme a los valores de la autoexpresión, los valores postmaterialistas, mientras que la periferia social (clases bajas y muy bajas) se comportan conforme a los valores materialistas, que está relacionados con la seguridad económica y personal. La explicación de ello es que las clases sociales altas ya tienen resuelto el tema clave de la seguridad económica, mientras que las clases bajas tienen una preocupación inmediata por la seguridad económica, ya que su vida se define sobre todo por la escasez. Por ello es normal que los valores postmaterialistas sean más propios de las clases

acomodadas y que las clases bajas se sientan más preocupadas por los temas económicos y de seguridad personal.

El declive que se está produciendo en todos los países europeos de los valores materialistas y el aumento de los "posmaterialistas" tiene algo en común en todos ellos y de un modo especial entre los jóvenes; se trata del *culto a la estética, al simbolismo*. Este giro hacia la estética implica muy diversas manifestaciones que abarcan desde el cultivo del cuerpo mediante el ejercicio físico en todas sus variantes, la dietética, la macrobiótica, la medicina naturista y la publicidad narcisista de todos los productos y bienes de consumo hasta la misma propaganda política que se ha convertido en un espectáculo visual y cinematográfico que utiliza los símbolos y los gestos como medio de seducción en mucha mayor medida que las ideas y programas económicos y políticos.

Esta adscripción de la juventud a la vertiente estética y simbólica de la realidad, se puede confirmar con algunos estudios sociológicos empíricos en los que se puede ver que el "individualismo actual" se basa en un cambio cultural que está en el origen de la moderna cultura del sujeto individualista. Este giro cultural es denominado por Charles Taylor *"el giro de la expresividad"* (*"the expressivist turn"*). Sin entrar ahora de pleno en su análisis del origen "prerromántico" y "romántico" de este giro cultural, solamente me permito citar la idea básica que defiende Ch. Taylor.

*El expresivismo es la base de una nueva y más plena individuación. Esta es la idea que surge en las postrimerías del siglo XVIII de que cada individuo es diferente y original y que esta originalidad determina cómo él o ella tiene que vivir. Obviamente esta noción de diferencia individual no es nueva. Nada hay más evidente o más banal. Lo que constituye una novedad es la idea de que esto genera una diferencia sobre cómo cada uno se siente llamado a vivirla. Las diferencias ya no son simples variaciones superficiales sobre una idéntica y básica naturaleza humana; ni siquiera diferencias morales entre individuos buenos y malos; sino que más bien esas diferencias implican que cada uno de nosotros tiene un camino propio que debe recorrer; nos imponen a cada uno de nosotros la obligación de realizar nuestra originalidad*¹⁸

En otro capítulo de la Tesis desarrollaré más ampliamente el estudio de los orígenes y significado ético y político de este "giro hacia la expresividad del individuo en la modernidad" y lo

¹⁸ Charles Taylor. "Las fuentes del yo". Ed. Paidós. Barcelona. 1ª ed. 1996. p. 396

conectaré con el significado de "la política del reconocimiento de la identidad individual y colectiva" en nuestra sociedad actual. En el Anexo final de la Tesis intentaré confirmar esta hipótesis mediante un trabajo sociológico basado en unos "Grupos de discusión" que realicé con alumnos y alumnas de Educación Secundaria de Madrid en 1993 y en 2003. En ellos se aprecia que esta necesidad de expresarse de modo original la sienten muchos jóvenes por un impulso estético, de expresividad simbólica y por ello se asocian no sólo a grupos, colectivos o a "tribus urbanas" que practican algo así como la "mutua ayuda" y la "solidaridad", sino que también hay jóvenes que se están adhiriendo esporádicamente a "tribus urbanas" que practican acciones violentas, xenófobas y racistas por una especie de "culto a la estética de la violencia" y por una exigencia esencialmente estética de "limpieza racial" que preconiza la eliminación de "los diferentes", de los "no-idénticos" (sean homosexuales, travestís, extranjeros, negros, etc.).

2º) Una sociedad desapasionada y débil

A través de una serie de "ítems" y cuestionarios de validez contrastada se ha podido constatar que la vivacidad psicológica de los españoles respecto a los intereses sociales, los motivos de interés nacional y los proyectos colectivos es débil y que no muestran un interés apasionado y fuerte por unos ideales comunes. Se trata de admitir que los españoles únicamente muestran con cierto grado de claridad y energía cuáles son sus rechazos, pero no cuáles son sus proyectos sociales, sus compromisos con la sociedad futura. Aunque los datos que aportó aquí se refieren a 1991, parece que en posteriores estudios sociológicos sobre la realidad española se han ido confirmando esos mismos datos.

Precisamente uno de los rasgos que definen una sociedad débil es que carece de fundamentos conceptuales acerca de lo que es el bien y el mal en el plano ético, y que ni siquiera se lo plantea. Eso podría describirse diciendo que "el bien y el mal", "lo bueno y malo" desde el punto de vista moral dependen completamente de las circunstancias del momento, de la situación o contexto en el que se desarrolle la conducta del individuo. Así, el 59% de la población española parece inclinarse por *el relativismo moral*, ya que solamente un 26% piensa que existen criterios claros sobre el bien y el mal moral válidos para todas las personas y en todas las circunstancias. En este sentido es evidente que únicamente los católicos españoles que siguen aferrados a una moral religiosa interpretada de modo objetivo, absoluto y heterónomo admiten un lenguaje universalmente válido y de carácter prescriptivo acerca del bien y del mal.

La interpretación del español como un tipo de personalidad apasionada está dejando su lugar a otro tipo de caracterización. Nuestra sociedad actual *es una sociedad prudente y moderada, como una sociedad que aspira a la tranquilidad. Ante un mundo de incertidumbre, su respuesta es la de la prudencia. Incluso su moral relativista es una manera de no pronunciarse; es una*

*postura de cautela*¹⁹

Si tuviésemos que calibrar el grado de "debilidad o fortaleza" de la sociedad española por el tipo de educación moral que se da a las nuevas generaciones, está claro que somos una sociedad débil porque valoramos en último lugar las virtudes "fuertes" como la abnegación y la perseverancia. Sin embargo, esto no significa que todos los españoles carezcan de coraje y energía para entregarse de modo desinteresado a causas sociales dignas y nobles. Así, en los últimos años se está produciendo un incremento en el número de jóvenes que participan en Organizaciones No Gubernamentales pacifistas, ecologistas y de ayuda al Tercer Mundo y también en el voluntariado de asistencia social a la población marginada de nuestra sociedad española. Más adelante analizaremos el estudio de Javier Elzo sobre los jóvenes españoles en 1999.

El análisis de esta nueva forma de lucha colectiva se inscribe al parecer en una nueva forma de "imaginario colectivo", por el que muchos jóvenes de nuestro país se dejan llevar por una especie de sentimiento de "mutua ayuda", de solidaridad para con las víctimas, asociándolo a un "aura estética" que les lleva a vivir colectivamente estos sentimientos en una nueva "tribu" con la que se identifican. El aspecto del simbolismo que se desarrollara después, trata de explicar cómo el fenómeno del asociacionismo español y europeo en general, forma parte de una curiosa alianza de componentes estético y éticos que relega los motivos religiosos al último lugar.

Como señala el trabajo en el que me estoy basando para este análisis, la ética civil y no la religiosa sigue siendo la razón fundamental de los nuevos movimientos sociales. *El motor del trabajo voluntario sigue teniendo una clave moral: un deber moral, un sentido de solidaridad para con los desfavorecidos, un proporcionar esperanza y dignidad a esos desfavorecidos, un sentido de la compasión, un sentido de ayuda a los demás... Esto es lo que llama no ya a la afiliación, sino a la acción, al trabajo voluntario y al compromiso. De lo que se trata es, entonces, de identificar ese sentido moral entre la efervescencia del cambio que se está produciendo en los modelos de participación social*²⁰

3º) Una sociedad que camina hacia la despolitización o hacia la apolitización.

Si se comparan los datos del estudio sociológico de 1980 y los de 1990 se puede apreciar

¹⁹ F.Andrés Orizo. "Los nuevos valores de los españoles". Ed. SM. Madrid. 1991. p.251

²⁰ F.Andrés Orizo. ibidem. p.137-138

que el interés por la política no se ha incrementado en esos diez años. Y los datos de 1999 sobre los jóvenes que luego analizaremos nos permiten confirmar esa tendencia a la despolitización o hacia la apolitización; ya en 1990 solamente estaban interesados un total de un 26% ; de ellos, estaban muy interesados (6%) o algo interesados en la política (20%). En cambio, el porcentaje de españoles que no se interesan nada por los asuntos políticos había subido ya en 1990 a un 47% de ciudadanos. *Los sentimientos que produce la política en España son mayoritariamente los de indiferencia, desconfianza y aburrimiento.*²¹

Un dato curioso que debe incitar a la reflexión sobre la política es el hecho de que los países católicos de la Unión Europea (Irlanda, Portugal y España) son los que menos interés muestran por la política. Los países del centro y norte de Europa suelen ofrecer unos porcentajes de interés por la política muchos más altos (en torno al 50%, como media). Sería muy interesante establecer algún tipo de relaciones entre el interés por la política y el tipo de creencia religiosa mayoritario en cada país y sobre todo por qué los países luteranos en general tienen mucho más interés por los asuntos políticos y participan más en la acción política que los católicos. Quizás la tesis de Max Weber sobre la influencia de la moral luterana en el origen y funcionamiento del capitalismo y de los sistemas democráticos burgueses y liberales en los países nórdicos y centroeuropeos pueda ayudar a explicar esto, aunque haría falta un estudio mucho más sólido y muchos más datos sociológicos para verificar esta hipótesis.

Lo que sí se puede comprobar es que el grado de participación en la política por medio del voto en las distintas elecciones, es en el caso español el siguiente. Un porcentaje desde mi punto de vista alto (20%) no sabe a quien votar y otro alto porcentaje (20%) no responde sobre ello. Es decir, que alrededor de un 40%, casi la mitad de la población española, no se decide por votar a ningún partido político, sea por indecisión, falta de información o desconfianza en todos ellos. El índice de abstención electoral entre los ciudadanos españoles debería ser objeto de mayores y mejores estudios sociológicos porque, a pesar de la dificultad de dicho análisis, nos ilustraría sobre el origen de la desconfianza en las formas convencionales de organización política y sobre el deterioro de ciertas instituciones democráticas. En cuanto al voto decidido parece que el espacio político en el que se mueve la mayoría del voto es el de centro y centro-izquierda, con un espacio mucho menor para la izquierda y para la derecha.

Un dato comprobado por el trabajo sociológico al que antes aludí y que realicé con el alumnado de Enseñanza Secundaria de Madrid es el de la *creciente apolitización* de los jóvenes, entendiendo por ello la desconfianza de los partidos políticos sin distinción. La mayoría de los jóvenes se sienten muy alejados de la clase política convencional porque consideran que *todos los*

²¹ F.Andrés Orizo. *ibidem*. p.150

políticos buscan su propio interés, sólo piensan en aprovecharse económicamente, ninguno busca de verdad solucionar nuestros problemas. Este tipo de expresiones creo que encierran unas valoraciones que pueden significar una grave desconfianza no sólo hacia los políticos, sino también hacia todas las instituciones democráticas tal y como funcionan en la actualidad. Así, la mayoría de los jóvenes no quieren participar tampoco en los órganos de representación estudiantil en los centros de enseñanza y se muestran escépticos sobre el sentido y la eficacia de su participación democrática en los asuntos de su propio centro educativo.

En resumen, los datos sociológicos en los que me he basado para realizar este diagnóstico de la sociedad española actual son de 1991 y de 1999 y ello nos permite obtener unas conclusiones, antes de analizar los datos de la juventud española actual. Ya he explicado con cierto detalle todo lo referente a la tendencia general de la sociedad española que al igual que las europeas y las de muchas otras partes del mundo camina progresivamente hacia los *valores postmaterialistas*. Asimismo la sociedad española parece caracterizarse por ser una *sociedad desapasionada y débil* y por último la actual sociedad española es una sociedad con una creciente *despolitización o apolitización*.

Un aspecto que falta en este análisis sociológico y que ha sido uno de los elementos que ha configurado tradicionalmente la historia de España es el religioso. Naturalmente nos estamos refiriendo al catolicismo que, sin duda, constituye uno de los elementos más tradicionales que todavía hoy tiene mayor influencia social en la vida de los españoles. Intentaremos subsanar ese vacío con el estudio de Javier Elzo y su equipo de sociólogos sobre los españoles, realizado en 1999. En él se podrá analizar si España sigue siendo católica o más bien es un país postcatólico o ex-católico, a pesar de que todavía ciertos ritos sociales y culturales de muchos españoles sigan realizándose en el ámbito de la Iglesia (bautizos, comuniones, bodas etc.)

4.- Los valores de la sociedad española del futuro

Hasta aquí hemos analizado el presente de la sociedad española tanto en relación con los rasgos propios de las sociedades avanzadas como en estudios que señalan los aspectos más específicos de la sociedad española de finales del siglo XX. Ahora es el momento de analizar hacia dónde va el futuro de la sociedad española, siguiendo los datos del estudio sociológico realizado en 1999 por el equipo de sociólogos coordinado por Javier Elzo. También analizaremos los resultados de un estudio sobre los jóvenes españoles de finales de siglo. Al final de la Tesis se añade un estudio de sociología cualitativa, basado en Grupos de discusión con jóvenes de Madrid que puede ser una contribución modesta, pero real, a las conclusiones de un trabajo sociológico mucho más

amplio.

El equipo de Elzo ha elaborado una tipología sobre los valores de los españoles de finales del siglo (1999) y otro específico sobre los jóvenes. A mi modo de ver, se puede decir que estos valores también pueden ser válidos a principios del nuevo siglo y milenio. El trabajo se realizó en 1999 y hasta 2005 no se publicará un nuevo estudio sociológico de estas dimensiones sobre la sociedad española. Por ello creo que se pueden aplicar sus conclusiones también al momento actual.

En primer lugar, conviene aclarar cuál es la acepción del término “valor” en este estudio sociológico. Valor es tomado en dos sentidos: como sinónimo de lo “bueno, aceptable” frente a su contrario, lo “malo e inaceptable”. Y también como criterio de acción social al que el individuo se atiene de forma más emocional que racional y de modo duradero. Estos dos sentidos complementarios sirven de soporte a las actitudes individuales que se manifiestan en las conductas cotidianas de las personas en su interacción social.

La tipología que se ha elaborado en este estudio se basa en esta hipótesis; en que los factores nómicos, de valores que representan las opciones inmateriales de las personas son más importantes porque los valores tienen una densidad propia y crean una dinámica propia. Eso no significa que los factores materiales como la edad, el género, la clase social, el nivel de estudios etc. no sean importantes, pero no son tan determinantes en la configuración de las actitudes éticas. De hecho, también en este estudio se han incluido algunos condicionantes sociodemográficos como la edad y el género, por ser los más relevantes.

Tampoco se han querido tener en cuenta de modo directo en la elaboración de esta tipología las opciones políticas ni las religiosas, cosa que se ha hecho en multitud de estudios anteriores. Según Elzo, esas opciones políticas y religiosas son demasiado inmediatas y primarias y probablemente hubiesen ofrecido resultados estereotipados que no habrían aportado casi nada al conocimiento de los españoles actuales.

El modo de elaboración de la tipología que luego veremos ha sido el siguiente. Se ha sometido a cada una de las cuatro preguntas seleccionadas a un Factorial de Componentes Principal y con los Factores resultantes se ha construido la tipología. Los factoriales han sido los siguientes: 1º) Importancia concedida a diferentes aspectos de la vida (amigos, ocio y tiempo libre; familia y trabajo; religión y política). 2º) Colectivos a los que no quisiera tener como vecinos (No al diferente; no al “desviado” y no al extremista). 3º) Confianza en las instituciones (instituciones políticas e internacionales; instituciones cívicas y de servicios; instituciones de control social; prensa y sindicatos) y 4º) Justificación de determinados comportamientos (divorcio,

toda forma de relación sexual y de interrupción de la vida; prácticas incívicas; prácticas dolosas en lo económico). En definitiva se trata de ítems que se han presentado ya muchas veces en las Encuestas de Valores de los últimos treinta años, tanto en España como en el resto de Europa.

No es el momento de analizar con detalle todos los elementos del análisis factorial de cada uno de ellos ni de comentar con minuciosidad cada uno de ellos. Solamente, hemos de repetir que esta tipología que se ha elaborado no es la única ni la mejor, sino que responde a los presupuestos del investigador y a sus hipótesis de trabajo, basadas en muchos años de trabajo tanto en España como en Europa.. Como escribe Elzo, *toda tipología no es sino un intento de distinguir en un universo concreto una serie de grupos lo más heterogéneos entre sí cuan homogéneos internamente, esto es, con gran varianza intergrupar y escasa intragrupal*²². La tipología elaborada por Elzo y su equipo sobre los ciudadanos españoles, atendiendo a sus valores, confianza en instituciones y tolerancia vecinal es la siguiente:

Denominación retenida para los siete tipos	Nº de personas	Porcentaje
<i>1º Institucionales integrados</i>	225	18,8%
<i>2º Privatistas tolerantes</i>	231	19,3%
<i>3º Liberales permisivos</i>	176	14,7%
<i>4º Libredisfrutadores</i>	125	10,4%
<i>5º Conservadores rigoristas</i>	249	20,8%
<i>6º Incívicos</i>	111	9,1%
<i>7º Intolerantes</i>	83	6,9%

²² J.Elzo. ibidem. P.313

TOTAL	N =	1200	100 %
-------	-----	------	-------

No podemos detenernos en analizar con detalle y profundidad cada uno de los tipos que configuran la muestra elaborada por el equipo de sociólogos coordinado por J.Elzo. Sin embargo, merece la pena explicar brevemente el significado de cada uno de los tipos para entender su denominación, comprender la importancia sociológica que tiene y su incidencia en el futuro de la sociedad española

- El tipo denominado “*institucionales integrados*” es el que más confianza muestra en las instituciones, sobre todo en la Iglesia católica, en las Fuerzas Armadas y en la policía. Son asimismo los más religiosos de todos. Es de los grupos que menos justifica el divorcio, el aborto, la eutanasia, el suicidio, la homosexualidad y la relación sexual casual. Es por otro lado el grupo que menos justifica los comportamientos conducentes al enriquecimiento ilícito. En cuanto a la edad, hay pocos jóvenes de menos de 24 años y bastantes de más de 55 años. Las mujeres son el 58% y los varones el 42%. El porcentaje de 18,8% lo sitúa en el tercer tipo más numeroso, a poca distancia de los “conservadores rigoristas” que constituyen el grupo más importante.

-El tipo denominado “*privatistas tolerantes*” es el segundo grupo más numeroso con un 19,3% del total de la población. Sus rasgos se definen por lo siguiente: lo más importante para ellos es su vida privada; son apolíticos, son arreligiosos y son los más tolerantes de todos los grupos, sobre todo en lo referente a la tolerancia vecinal, ya que no rechazan a ningún tipo de vecinos de cualquier ideología o cualquier conducta. En cuanto a la edad son bastante jóvenes y conceden mucha importancia en su vida a la familia y al trabajo y no confían casi nada en las instituciones, sobre todo en la Iglesia católica, aunque tampoco en las Fuerzas Armadas ni en la Policía.

-El tipo denominado “*liberales permisivos*” ocupa el cuarto lugar en cuanto a porcentaje de población, un 14,7%. Se caracterizan por sus actitudes contrapuestas respecto a sus vecinos, según quienes sean éstos y tienen actitudes de justificación o de rechazo ante distintos comportamientos sobre los que se les pregunta. La nota que delimita este grupo con mayor claridad es su rechazo de los extremistas de cualquier ideología. Sin embargo aceptan al diferente y al extranjero como vecinos con complacencia; y rechazan de modo claro a los excarcelados, alcohólicos o drogadictos. Rechazan los comportamientos con independencia del origen geográfico, de la raza, de la religión y de la inclinación sexual. Apenas confían en las instituciones de control social como la Iglesia, la Policía o las Fuerzas Armadas. En cambio aceptan bastante bien todos los procedimientos que se utilizan para el enriquecimiento ilícito, como el fraude fiscal, el “dinero negro”, la información privilegiada etc.

-El tipo denominado “*libredisfrutadores*” es, en muchos aspectos, opuesto al de los “institucionales integrados”. Son los menos institucionalistas, los menos religiosos y los más permisivos con todas las conductas en relación con la vida y con el ejercicio de la sexualidad. Son de los que menos importancia conceden a la familia, al trabajo y a la religión. En cambio es muy importante para este grupo el tiempo libre, los amigos y los conocidos. Es el tipo compuesto por un colectivo de edad más joven y por un 64% de chicos. No son los más permisivos con las prácticas incívicas, como conducir bebido o demasiado deprisa por las ciudades, aunque con cierta frecuencia sean ellos mismos los que las lleven a efecto. Constituyen un 10,4% de la población y ocupan el quinto lugar de los siete grupos analizados. Están muy interesados por la política y son el grupo que más simpatiza con la izquierda política: PSOE, IU y partidos políticos autonómicos de izquierda como EH.

- El tipo denominado “*conservadores rigoristas*” constituye un 20,8% del total de la población y es el más numeroso. Tienen dos características fundamentales: les disgusta en alto grado tener como vecinos a determinados colectivos como drogadictos, alcohólicos, excarcelados, gitanos, gentes con SIDA, homosexuales etc. Y por otro lado, son los que menos valoran en sus vidas el tiempo libre, el ocio y los amigos y conocidos. Son los que menos pertenecen a asociaciones voluntarias y prácticamente carecen de vida social. Es el grupo que más rechaza el aborto, la homosexualidad, el divorcio, la prostitución y los drogadictos. Son los más rigoristas en cuanto a los comportamientos considerados incorrectos para la moral tradicional del catolicismo. Son los que más confían en las instituciones de orden y control social como la Iglesia, las Fuerzas Armadas y la Policía. Son muy restrictivos con la inmigración de trabajadores extranjeros a España. Es el grupo de más edad, y entre ellos hay muchos jubilados, desempleados y muy pocos estudiantes.

-El tipo denominado “*Incívicos*”. Es el término que mejor define a este grupo que constituye algo más del 9% de la población española. Son los que más justifican todo tipo de comportamiento incívico, tanto en el plano social como en el económico. Así, suelen justificar conducir bajo efectos del alcohol, tirar la basura a la vía pública, fumar en lugares prohibidos; y en otros ámbitos legitiman todos los comportamientos que tienen que ver con el enriquecimiento ilícito y con la economía sumergida. Apenas confían en ninguna institución, salvo en la prensa y en los sindicatos. No son el grupo de edad más juvenil, como alguien podría pensar. Y tampoco son personas de extracción social baja, sino más bien media y sin agobios económicos. Tienen una religiosidad convencional y muy superficial. Son incívicos e insolidarios y en este grupo hay tanto varones como mujeres.

-El último grupo, el de los “Intolerantes” constituye un colectivo que suma cerca de un 7% de la población española. Es el grupo que se define por su radical intolerancia vecinal hacia los “diferentes”, sean éstos del tipo que sean (inmigrantes extranjeros, gitanos, judíos, musulmanes, homosexuales, drogadictos, ex-presidarios, personas con SIDA, alcohólicos etc.). Son bastante intolerantes en cuestiones relativas a la moral individual (aborto, divorcio, homosexualidad, suicidio, eutanasia...) y sin embargo son más permisivos en cuestiones relativas al enriquecimiento ilícito como engañar en los impuestos, mentir en interés propio , reclamar indebidamente al Estado etc. Es el colectivo en el que hay mayor presencia de mujeres, el 60%. Hay un dato relevante en este grupo y es que lo componen muchos habitantes de localidades de menos de 2000 habitantes; por lo tanto hay más población rural y con un nivel de estudios más bien bajo. En cuanto a la simpatía política es el grupo que se sitúa más claramente a la derecha, como votantes del PP y de algunos grupos nacionalistas y regionalistas de derechas. No se puede hablar propiamente de actitudes racistas, sino de un temor a lo desconocido y un miedo a perder lo adquirido en el campo social y económico. Afortunadamente para la convivencia entre los ciudadanos españoles es el grupo más pequeño de los siete tipos descritos.

CONCLUSIONES

La interpretación general que se puede hacer de este estudio sociológico es, en palabras de Javier Elzo, que *la lectura de esta tipología nos indica que hay dos ejes básicos a través de los cuales cabe situar a los siete grupos resultantes. El eje fundamental sería el de la integración versus la exclusión social... Ahora bien, este fenómeno de integración / exclusión tendría un segundo eje, como complemento y adjetivación del primero, según denote una mayor conformidad con los valores del orden tradicional o más bien apueste por una concepción más liberal, si no libertaria de la sociedad*²³

En el eje continuo que va desde un extremo de la integración hasta la exclusión podemos reproducir el siguiente esquema interpretativo de J.Elzo.

Integración social

18,8 % Integrados socialmente	-----1º Institucionales integrados	18,8%
34,0 % Liberales permisivos	-----2º Privatistas tolerantes	19,3%
	3º Liberales permisivos	14,7%
10,4% Hedonistas	-----4º Libredisfrutadores	10,4%

²³ J.Elzo. ibidem p.333

20,8%	Retraído. Tradicional	-----	5º Conservadores rigoristas	20,8%
16,0 %	Fuera de la sociedad	-----	6º Incívicos	9,1%
			7º Intolerantes	6,9%

Exclusión social

La suma de las tres primeras tipologías (*institucionales integrados, privatistas tolerantes y liberales permisivos*) nos dan un grupo de ciudadanos españoles integrados aceptablemente en el sistema (52,8%). En el centro de este eje tipológico se encontraría el tipo de los *libredisfrutadores* con un 10,4% y que representa un sector importante de la juventud española y en el extremo del eje, caracterizado por el mayor grado de intolerancia, se situaría la suma de los tres tipos más partidarios de la exclusión (*los conservadores rigoristas, los incívicos y los intolerantes*) con un 37%.

¿Qué se puede concluir de este estudio y de la tipología elaborada sobre los españoles actuales? ¿Es la sociedad española en nuestros días una *sociedad intolerante y tradicional o es más bien liberal y posmoderna?*

Por los datos obtenidos se puede afirmar que en 1999 y, según este estudio, los ciudadanos españoles en un porcentaje de más de un 50% actúan con un grado medio de tolerancia vecinal y de integración en la sociedad y de confianza en sus instituciones, pero se aprecia también un grupo importante de población (un 37%) que muestra un grado creciente de intolerancia vecinal y de actitudes de exclusión. En medio de ambas posiciones se sitúa un 10% de la población que a mí como educador de jóvenes me interesa particularmente y es el de los *libredisfrutadores o hedonistas*, cuya frase predilecta parece ser “yo paso de todo menos de mis amigos, mi tiempo libre y mis diversiones”. Sin exagerar sobre ello, muchos educadores podemos confirmar que bastantes de nuestros alumnos de Centros de Secundaria piensan y actúan así.

Para profundizar algo más en los comportamientos y en las actitudes éticas de los jóvenes, vamos a comentar las conclusiones de un estudio de Javier Elzo y su equipo de colaboradores sobre los jóvenes españoles de 1999, que siguen siendo válidas en 2004 y que constituyen una confirmación de muchos estudios anteriores realizados en España sobre la juventud. Ello nos puede ayudar a vislumbrar cómo puede ser la sociedad española en un futuro inmediato.

Sin aportar todos los detalles técnicos y dejando a un lado la mayoría de los datos cuantitativos que pueden consultarse en el trabajo de Elzo sobre la juventud española en 1999, me voy a detener en algunas cuestiones que pueden servir para iluminar el camino de nuestra juventud y de la sociedad española en un futuro inmediato. Antes de ofrecer el perfil del joven de finales de

siglo XX y de comienzos del XXI, voy a reseñar una serie de temas emergentes que merecen una atención más específica en futuros estudios sobre la juventud.

- La emergencia de las chicas jóvenes a medio plazo en todos los ámbitos de la sociedad (política, cultura, ciencia etc.) y las consecuencias que eso va a tener sobre la sociedad española.

- El problema del paro juvenil en España que representa una de las tasas más altas de Europa. Eso puede ayudar a explicar que muchos estudiantes adolescentes y jóvenes sientan gran incertidumbre ante el futuro.

- El problema de la violencia juvenil que tiene dos vertientes distintas; como víctimas del sistema y como respuesta violenta ante el mismo. El caso de la juventud en el País Vasco tiene otras connotaciones bien estudiadas por J.Elzo en diversos estudios sociológicos.

- La importancia de las variables autonómicas y locales en España que le dan una especificidad propia a las conductas y actitudes de los jóvenes.

- El tema de la sexualidad juvenil que no es bien conocido en nuestro país por diversas razones.

Con todas estas cuestiones todavía pendientes de una mayor atención y de futuros estudios sociológicos, sin embargo se puede intentar ofrecer, siguiendo el estudio de J.Elzo, un perfil de los jóvenes españoles de finales del siglo XX y de principios del XXI. Así, se puede decir que los jóvenes españoles actuales:

- 1º) No son revolucionarios sino presentistas; es decir, quieren vivir bien y confortablemente cada día y todos los días. Su solidaridad es puntual y no creen en la revolución ni en la transformación radical de la sociedad.

- 2º) Aceptan muy bien a todos los “diferentes” (homosexuales, enfermos de SIDA, emigrantes extranjeros de otra raza, de otra religión y de otra cultura). Les gusta el mestizaje y sin embargo se identifican con lo suyo y defienden también lo propio (país, lengua, cultura)

- 3º) Propugnan en mayor grado las “virtudes públicas” que las “virtudes privadas”; es decir, muestran menor permisividad con las conductas incívicas e insolidarias que con las conductas privadas como el aborto, el suicidio, la eutanasia o el divorcio.

- 4º) Existe una falla, un hiato muy importante entre su inversión racional y afectiva en los valores finalistas (pacifismo, ecologismo, tolerancia) y los valores instrumentales, los medios que

deben utilizar para lograr esos fines; les falta esfuerzo, responsabilidad, compromiso, participación y abnegación. Hablan mucho de solidaridad, pero más como una palabra mágica que como un compromiso serio. El gran desfase entre medios y fines es una de las causas del fracaso de muchos alumnos en los estudios y de muchos jóvenes en el trabajo y es que, como señala Elzo, no se les ha educado en esos valores y actitudes que son absolutamente necesarios en la vida. Quizás los padres tengan una especial responsabilidad en este tema por el “eclipse de autoridad” y la pérdida del valor ejemplar de la conducta que se ha producido en nuestra época.

5º) Son, en gran medida, unos “jóvenes consentidos” que desconocen los límites que toda conducta debe tener. Han recibido mucho y han dado poco y por eso se extralimitan fácilmente.

6º) Son realmente arreligiosos; se sienten despreocupados y totalmente indiferentes ante el catolicismo, ante todos los fenómenos religiosos y ante la cultura religiosa en general. Solamente un 3% cita a la Iglesia católica entre las instituciones que le aportan algo. Este punto, según el estudio de Elzo, es uno de los que más ha ido en aumento en los últimos años, de modo que el avance del “analfabetismo religioso” entre la juventud es altísimo y los educadores podemos dar fe de ello en nuestras clases.

7º) Se sienten satisfechos y felices. Manifiestan que están contentos con su familia, con sus amigos y con el sistema educativo. No sienten un miedo excesivo ante el paro, porque creen que la situación mejorará en un futuro inmediato.

8º) Se sienten libres, son libres, pero no están libres. Se saben dependientes de la familia de origen por motivos económicos y esa dependencia prolongada en lo económico y en lo social les priva de autonomía personal. Por eso les falta también responsabilidad, porque no han tenido que asumirla nunca de modo autónomo.

En palabras de Javier Elzo, *podemos concluir sobre los jóvenes españoles que estamos ante la generación juvenil que más medios materiales y recursos culturales y formativos tiene de toda la historia. También la generación que en mayor grado depende de sí misma para construir su universo de valores, sus proyectos de vida, su vida misma. Pero los grandes proyectos, las grandes ideologías, el ámbito de la política las valoran solamente en tanto les ayude a entender y vivir lo próximo, lo local y lo cotidiano. Apuestan por fines nobles, pero les falta el ejercicio de la disciplina. De hecho, pocos se implican, incluso en aquellos temas, como el ecologismo, el respeto a los derechos humanos, el pacifismo, etc., que valoran en gran medida*²⁴

²⁴ J.Elzo. “Los jóvenes españoles de fin de siglo”. Ed.SM. Madrid. 2000.p.433

CAPITULO I

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

En este primer Capítulo de la Tesis voy a intentar desarrollar el problema de las relaciones dialécticas entre **la modernidad y la posmodernidad**, introduciendo para ello también un tercer elemento conceptual que sitúe mejor la complejidad de esta red conceptual: la Tradición como significado cultural de la premodernidad o de la antimodernidad. Las ambivalencias o ambigüedades conceptuales iniciales de este capítulo espero que se puedan ir aclarando a medida

que se vayan desarrollando los conceptos.

El enfoque que pienso adoptar no es ni puramente analítico-sincrónico ni puramente sintético-diacrónico. Es decir, creo que al no ser el enfoque de mi Tesis histórico-filosófico no voy a seguir un "hilo conductor" cronológico ni doxográfico, ni de rastrear todas las formulaciones teóricas y diacrónicas del problema. No pretendo ser exhaustivo y los autores que citaré y en los que sin duda me apoyaré serán aquellos que mejor resalten la defensa de mis puntos de vista sin forzar en ningún caso una interpretación sesgada de sus tesis ni de sus argumentaciones.

Por tanto, el eje central del debate sobre la polémica entre la modernidad y la posmodernidad se va a centrar entre los impulsores de la Ilustración moderna (del XVIII hasta nuestros días) y entre los que se puede citar a Rousseau, Kant, Marx y toda la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y los defensores de la "posmodernidad" que arranca en realidad de F. Nietzsche y sigue sobre todo en nuestra época con las teorías de M. Foucault, J.Derrida, G.Vattimo, J.Baudrillard, J.Lyotard y, en ciertos sentidos, Richard Rorty.

En una coordenada diferente habría que ubicar el pensamiento de autores que se reclaman seguidores de cierta "tradición filosófica" clásica y que no se proclaman ni antimodernos ni modernos y menos aún posmodernos, como P.Ricoeur, E.Lévinas, A.MacIntyre y en cierto sentido Charles Taylor. Ellos podían denominarse defensores de un pensamiento filosófico que trata de conservar la tradición del pensamiento judeo-cristiano renovándolo y adaptándolo a nuestro tiempo con aportaciones de las ciencias humanas actuales (psicología, sociología, lingüística etc.), pero cuyo núcleo metafísico esencial e irrenunciable es el teísmo bíblico y la moral judeocristiana.

Antes de comenzar el capítulo, quiero introducir una breve cláusula de prudencia hermenéutica. No pretendo agotar todas las posibles interpretaciones que se han dado y se siguen dando en los últimos años a la polémica entre Modernidad y Posmodernidad, pues soy consciente de mis limitaciones. Me parece imprescindible este primer capítulo para poder entender el marco cultural en el que se debe interpretar el problema filosófico objeto de mi Tesis: la reconstrucción del sujeto ético.

Todo proyecto teórico, por modesto que sea, como es mi caso, intenta aportar algo a dicha reconstrucción y por ello debe situarse en el centro del gran debate ético de nuestra época: ¿Nos hemos hecho mejores los seres humanos gracias al avance de la ciencia, la técnica y la economía? ¿Es posible establecer un discurso de alcance universal y con cierto grado de intersubjetividad sobre la cuestión ética que nos afecta a todo ser humano y que se centra en la pregunta kantiana de

cómo debo vivir, qué debo hacer?

Intentar responder a estas cuestiones es plantear el tema de la "modernidad y la posmodernidad" como dos ejes culturales amplios y globales que en los últimos años han entrado en crisis, al obligar a replantear un concepto básico e identificador de la modernidad: el concepto de "progreso". Esta clave conceptual tomada en un sentido genérico abarca varios tipos de progreso (progreso científico, técnico, económico, político y ético) que desde el siglo XVIII los pensadores occidentales se autoconcedieron de modo bastante optimista. Es cierto que ya en el siglo XVIII, las "sombras" del avance racional que protagonizaban la ciencia y la técnica tuvieron su proyección amenazadora, sus "sombras"; sobre todo con Rousseau; pero no es menos cierto que la Ilustración como movimiento cultural y social hizo mella en la conciencia histórica con su fe casi absoluta en el progreso y la perfectibilidad indefinida del género humano.

Por eso, el título de este primer capítulo es "modernidad" y "posmodernidad", porque la crisis del concepto de "progreso" se ha hecho más profunda y se ha extendido en nuestros días a todos los ámbitos de la sociedad, al poner en cuestión de modo radical los posmodernos esa creencia en el avance racional de la humanidad, sobre todo tras las dos guerras mundiales y la injusticia estructural de nuestro modelo actual de "capitalismo global". Es ya un sentimiento muy generalizado en nuestra sociedad decir y sentir que este mundo no es justo y que "otro mundo es posible".

Al replantearse los filósofos qué es la posmodernidad, ha reaparecido de nuevo con vigor el tema de la Tradición bajo dos formas culturales: como reacción antimoderna bajo la fórmula ideológica del "tradicionalismo" o como forma "premoderna" bajo la fórmula del pensamiento ético-político del conservadurismo. No podemos detenernos en el estudio de todas las variantes del "pensamiento tradicional" y de su rival, el "pensamiento progresista", sino que nos ceñiremos sobre todo a algunos episodios culturales del siglo XVIII y del XIX que han tenido lugar en algunos países europeos y sobre todo en nuestro país, en España. Y ello por una razón fundamental: la necesidad de conocer mejor nuestro subsuelo ideológico e histórico desde el siglo XVIII hasta hoy. Sólo de este modo, podemos iluminar mejor los datos culturales sobre el debate actual acerca de la "modernidad" o "posmodernidad", sobre si nuestra sociedad española actual es tradicional, moderna o posmoderna.

Un dato fundamental que se repite en todo este debate sobre "modernidad" y "posmodernidad" en Europa es el referido al proceso de "secularización" que desde el siglo XVIII hasta hoy ha vivido la sociedad europea. Por eso la Iglesia católica intervino de un modo directo,

aunque tardío, en todo el debate cultural e ideológico sobre "tradicionalismo" y "modernismo", anatematizando como herejes y heterodoxos a los representantes más destacados del liberalismo y del socialismo, a través de varios documentos pontificios: el "Syllabus" (1864) y la encíclica "Pascendi Domini gregis" (1907).

En nuestro trabajo no vamos a centrarnos en el análisis histórico ni doctrinal de esas luchas ideológicas, pero tendremos que hablar de ellas, ya que en el trasfondo de las rivalidades ideológicas y políticas de todo el siglo XIX español subyacía el enfrentamiento entre el catolicismo y las corrientes modernas del pensamiento (liberalismo y socialismo). El problema de la "secularización" del pensamiento y de la cultura ha tenido en Europa dos vertientes bien diferenciadas: la luterana cuyo proceso de secularización fue más rápido, más profundo y más temprano (Holanda, Alemania e Inglaterra, sobre todo) y la católica cuyo proceso de secularización fue muy lento, menos profundo y más tardío (Italia, España y Portugal). El caso de Francia ha sido peculiar, ya que el siglo francés XVIII proporcionó una amplia base social de crítica a la tradición y una gran minoría de ilustrados prepararon la mentalidad para una "revolución", un cambio radical en la sociedad, en la política y en la cultura. La Revolución francesa (1789) sentó las bases de la modernidad cultural y política de la Francia actual e influyó en las revoluciones liberales de todo el siglo XIX en muchos lugares del mundo.

Como señala acertadamente Tierno Galván en su obra "Tradición y modernismo": *La numerosa y privilegiada minoría de franceses cultos era moderna. Tan moderna que no tenía necesidad de recurrir a la tradición ni de expresar en demasía su carácter antitradicional... No hay mentalidad conservadora, o al menos, es muy débil. Tampoco hay tradicionalismo. Por consiguiente, la tradición no es un problema. La preocupación fundamental recae sobre las instituciones y el cambio de las instituciones, pues acerca de los principios fundamentales existía acuerdo. Es un signo inequívoco de madurez y justifica una definición bastante exacta de la Revolución francesa; fue una revolución respecto de las instituciones, no respecto de los principios, que estaban, en general, aceptados.*²⁵

Por lo tanto, y para concluir esta breve introducción al debate teórico entre "modernidad y posmodernidad", quiero señalar que en ningún caso me interesa el análisis exhaustivo de la obra de un autor ni de una época, ni me detengo en una teoría filosófica más que en la medida en que puedan sus planteamientos o sus soluciones ayudar a tratar y comprender el tema en el contexto actual. Si la idea de progreso que está en la base de la dialéctica entre modernidad, posmodernidad y tradición ha sido replanteada hoy con la máxima radicalidad y en todas sus dimensiones, es porque la nueva ética que se pretende reconstruir exige nuevas herramientas conceptuales y una renovación terminológica que vaya más allá de la trivialización y el uso partidista en que la palabra

²⁵ E.Tierno Galván. "Tradición y modernismo". Tecnos. Madrid. 1962. p.179

“progreso” se ha convertido por culpa del lenguaje político y mediático de nuestro tiempo.

1. - La razón "modernizadora" o la "Ilustración"

Puesto que esta Tesis no puede ser enciclopédica, quiero dejar constancia de que no puedo abarcar todos los elementos de todas las "ilustraciones históricas" que han existido en la Historia de la Humanidad. Estoy convencido de que debido a mi ignorancia desconozco muchos de los rasgos culturales de otras épocas históricas y otras culturas no-occidentales que han constituido verdaderos esfuerzos de la razón por emancipar a los seres humanos de su contexto histórico-cultural, de todo tipo de prejuicios, supersticiones y fanatismos que impedían el progreso de su sociedad en su momento histórico. Sin embargo, por ser occidental, europeo y por pertenecer a una tradición europea y española, conozco mejor y me siento más vinculado a las Ilustraciones europeas habidas a lo largo de nuestra Historia, desde la Ilustración ateniense precristiana, la Ilustración medieval cristiana, la Ilustración renacentista y finalmente la representada fundamentalmente por el Siglo de las Luces (siglo XVIII) que sigue siendo hoy el Proyecto ilustrado por antonomasia, ya que de él arranca la concepción moderna de la cultura y de la naturaleza y también a él se tiene que mirar para rastrear las crisis de la modernidad.

Antes de entrar a estudiar los rasgos definitorios de la "Razón ilustrada" tal y como quedaron definidos por los filósofos del siglo XVIII, sobre todo por Kant, quisiera empezar por mencionar a un autor que sin duda fue el gran precursor de la Razón modernizadora de Occidente: Francis Bacon. Su vida y su obra transcurrieron en el siglo XVII y su significado histórico como "filósofo de la ciencia y de la técnica", como creador de un "Novum Organum" para el conocimiento y para la vida es todavía hoy muy importante.

F.Bacon era consciente de que los "prejuicios" ("*idola*") nos impedían avanzar en el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad. Era un "ilustrado" que quería hacer progresar a la ciencia y a las técnicas como medio adecuado para lograr el mayor bienestar y la felicidad de la humanidad. Sus ideales eran ilustrados, racionales, pero basados en el cristianismo. Durante algunos siglos se presentó a F.Bacon como el "detractor del aristotelismo y de la tradición cristiana"; sin embargo, leyendo atentamente su utopía "*La Nueva Atlántida*" (1626) se comprende perfectamente el sentido de la ciencia y su concepto de la técnica como prolongación del pasaje bíblico del Génesis: *Dijo Dios: 'Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra.'*²⁶

²⁶ Biblia de Jerusalén. Génesis I, 26. Ed.Desclée de Brower. Bilbao. 1967. p.11-12

Así pues, la filosofía de la naturaleza y la metodología inductiva de F.Bacon no constituyen la prueba de una ontología materialista, sino que, al contrario, hunden sus raíces en una concepción del ser humano como creador de la ciencia y la técnica y como constructor de una utopía religiosa que expresa la imagen divina que hay en nosotros. De ahí que la isla de Bensalem en la que habrá una nueva "Casa de Salomón", la mansión de la sabiduría, es la prefiguración de un nuevo mundo, de una nueva sociedad en la que todos los inventos científico-técnicos estarán al servicio del Dios Creador y nos harían regresar al primer paraíso adámico en el que el trabajo no era ni esfuerzo inhumano ni castigo divino. El Edén con el que soñaba F.Bacon en su "utopía atlántica" era un proyecto de avance científico-técnico hacia el futuro, basado en una imagen del primer paraíso terrenal que en 1626 parecía haber sido redescubierto por los españoles en las selvas vírgenes de América. La ciencia y la técnica debían ser el estímulo del progreso, ya que, como él mismo señala, nada ha hecho tanto por el progreso de la humanidad como estos tres inventos: la imprenta, la pólvora y el imán. Por eso, señala Bacon en otro pasaje: *No hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo que el de dotar a la vida humana de recursos nuevos... porque sería vergonzoso para el hombre después de haberse descubierto en nuestro tiempo nuevos espacios del globo material; es decir, tierras, mares y cielos nuevos, que el globo intelectual quedara encerrado en sus antiguos y estrechos límites* ²⁷. Es decir, que F.Bacon era plenamente consciente de que el nuevo "mapa mundi" cartográfico exigía un nuevo "mapa del saber y de la sociedad", una "nueva geografía de la racionalidad". De ahí que insistiera en su obra filosófica en la idea del "Novum Organum", de un nuevo método científico para explicar la Naturaleza.

Es curioso que en la época contemporánea, los autores que probablemente han planteado con más radicalidad la "dialéctica del proyecto ilustrado", como son Th.Adorno y M.Horkheimer, en su obra *"Dialéctica de la Ilustración"* (1947), comiencen recordando las ideas de F.Bacon sobre la ciencia y la técnica, ya que nadie como él vio tan clara la relación íntima entre la razón científico-técnica y el poder o dominio sobre el mundo natural y sobre los seres humanos. Como señalan los dos autores de la Escuela de Frankfurt: *Aunque ajeno a la matemática, Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en la mente entre el entendimiento humano la naturaleza de las cosas es patriarcal: el intelecto humano que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así también está a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen. Los reyes no disponen de la técnica más directamente*

²⁷ F.Bacon. "Novum Organum". SARPE. Madrid. 1984. p.72 y 76

*que los comerciantes: ella es tan democrática como el sistema económico con el que se desarrolla. La técnica es la esencia de tal saber*²⁸

Con la figura de este gran precursor de la Ilustración, F.Bacon, nos hemos ya introducido en el planteamiento dialéctico de la misma "racionalidad ilustrada" que voy a tratar de redefinir desde dos perspectivas originales, pero complementarias; ambas deben ser consideradas como dos momentos conceptuales e históricos diferentes del planteamiento sobre la Ilustración.

Ambos planteamientos responden a la gran pregunta: "*¿Qué es la Ilustración?*" desde dos perspectivas conceptuales e históricas diferentes: la de Kant en 1784 y la del marxismo crítico de Adorno y Horkheimer en 1947. La perspectiva kantiana es racionalista crítica y, como él mismo la define, es un idealismo trascendental. En cambio, la perspectiva de Adorno y Horkheimer es dialéctica y materialista, pero también recoge la herencia kantiana. Kant no tuvo en cuenta las estructuras económicas y políticas que fueron tan importantes en el desarrollo histórico del siglo XIX y XX.. Por el contrario, los neomarxistas Adorno y Horkheimer tuvieron muy presente la dialéctica materialista, aunque revisaron la explicación determinista del marxismo ortodoxo. Tanto Kant como el neomarxismo siguen siendo hoy dos fuentes ineludibles para el planteamiento actual de la reconstrucción de la ética y de sujeto, por más que el pensamiento "posmoderno" considere tanto al kantismo como al neomarxismo filosofías incapaces de fundamentar la ética.

1.1.1.- La Razón ilustrada en Kant

Los elementos de la Razón "ilustrada" que me parecen esenciales en Kant son: racionalidad autocrítica que establece los límites de su uso (los límites de la ciencia, de la metafísica, de la religión); y racionalidad crítica con los fines de la Ilustración: progreso histórico, autonomía moral del individuo, liberación de la humanidad, uso público de la razón y dominio de la Naturaleza. En su opúsculo "*¿Qué es la Ilustración?*" (1784), Kant se plantea de un modo explícito el significado filosófico del movimiento cultural del siglo XVIII del que él mismo fue uno de los grandes creadores. Los elementos conceptuales que configuran esta obra de Kant son, en gran parte, comunes a todos los "librepensadores" ingleses, franceses y alemanes que compartieron los ideales "racionalistas" de la Ilustración. Sin embargo, he querido ceñirme a este trabajo de Kant porque en él se da el más genuino significado del uso público de la Razón frente a

²⁸ Th.Adorno y M.Horkheimer. "Dialéctica de la Ilustración".Ed. Trotta. Madrid.1994.p.60

los prejuicios del pasado, de la tradición y de todas las instancias sociales, políticas y religiosas que impedían la "ilustración de la humanidad".

1.1.1.1.- Definición de "Ilustración"

Para Kant *"la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad"*²⁹. Pero esta definición exige ir detallando paso a paso el significado de todos los conceptos en ella implicados. Ya vimos antes con F.Bacon que los seres humanos se dejan dominar fácilmente por los *"idola"* que son prejuicios de diversos tipos que mantienen a la mayoría de los seres humanos en las tradiciones y en la ignorancia, impidiendo el avance de las ciencias y de la técnica. Kant recoge también esa crítica baconiana y declara además que muchos seres humanos están apresados y esclavizados por esa incapacidad de pensar y obrar libremente. Kant habla de que esa incapacidad del ser humano es culpable y utiliza también otro término muy significativo: "la minoría de edad"; con ello da a entender que el proceso de "ilustración" es un paso progresivo de la infancia a la madurez., un desarrollo de la autonomía del individuo que debe realizarse como ser racional y libre. Por eso la educación tiene tanta importancia, porque es la base de todo el proceso de ilustración de los seres humanos, ya que éstos no nacen sabiendo usar su racionalidad ni habiendo logrado su autonomía ética.

La pregunta que el mismo Kant se formula tras esa definición es la que todos nos haríamos: ¿por qué el ser humano no es capaz de liberarse a sí mismo y usar su razón libremente? ¿Cuáles son las causas de esa culpable incapacidad de muchos seres humanos para no salir de ese estado de servidumbre y de falta de crítica? ¿Por qué muchos seres humanos se quedan en ese estado infantil perpetuamente?

Las preguntas kantianas retomadas dos siglos más tarde, en 1984, por Michel Foucault, en su Seminario sobre este texto de Kant, tenían un significado con resonancias críticas actuales: ¿Qué significa Ilustración hoy? ¿Qué es hoy "Ilustración" sino pensamiento crítico y revolucionario?

La tarea de crear las condiciones de posibilidad de la verdad se abre con esta pregunta; pero para Foucault, Kant se estaba interrogando sobre nosotros mismos también como agentes sociales, creadores de posibles transformaciones, de una vida mejor. Por eso, la pregunta de Kant era y es radical y revolucionaria, porque plantea el presente, el pasado y el futuro del progreso racional de

²⁹ I.Kant. "Filosofía de la historia". FCE. México. 2^a reimpresión. 1981. p.25

la humanidad.

Kant ofrece varias causas a la hora de explicar por qué la mayoría de los seres humanos permanece en gran parte de su vida sin atreverse a pensar y a actuar por sí mismos. El origen de esa incapacidad reside en la falta de decisión, en el poco valor, en la pereza y en la cobardía que tienen la mayoría de los seres humanos para usar por sí mismos su propia razón; la gente, viene a decir Kant, prefiere tener un guía seguro en su pensamiento y en su acción que pensar por sí mismos. Todos se aferran a un libro, a un médico o a un cura como tutor antes que tener el coraje de pensar por sí mismos; la mayoría tienen "miedo a la libertad", según la célebre expresión de Erich Fromm.

El ejemplo que da Kant a propósito de ese miedo a usar sin miedo la propia razón es de la "minoría de edad", el de la persona que aún no ha llegado a la mayoría de edad ni a la autonomía propia de una persona libre y madura. El infantilismo es propio de quien no es todavía capaz de pensar ni actuar por sí mismo; el niño que no sabe hablar por sí mismo siempre necesita un tutor, un padre o un guía que piense por él y actúe en su nombre. En el siglo XVIII, piensa Kant, existen todavía muchos seres humanos incapaces de usar como única guía su propia razón. La ilustración era un proyecto aún no realizado en el siglo de Kant y probablemente tampoco en el siglo XXI.

Kant, como buen ilustrado, señala la enorme importancia de la educación para reformar al ser humano, para proporcionarle el coraje y la osadía de pensar por sí mismo. Esta revolución del pensamiento del hombre desde sí mismo es mucho más profunda que la revolución política que se estaba ya dando con la independencia de los Estados Unidos (1776) y su Constitución democrática. El peligro estaba ahora en una nueva forma de "despotismo ilustrado": el de los tutores, el de los nuevos sabios que podían destruir los antiguos prejuicios por otros nuevos. Kant se muestra muy preocupado por esa nueva forma de poder, de control de las mentes del "gran tropel" que puede ser conducido a cualquier lugar sin pensar por sí mismo. La única fórmula contra la consabida divisa de "todo para el pueblo pero sin el pueblo", tiene que ser "todo para el pueblo, pero desde la razón autónoma de las personas, de los individuos"

1.1.1.2.- La libertad de la razón

Es curioso que otro gran ilustrado de otra época anterior (siglo XVII) como B.Spinoza,

pensase también que la libertad estaba en relación directa con la racionalidad, con el uso adecuado de la razón, pero de un modo distinto al kantiano, porque para él el “conatus”, el impulso por mantener la propia existencia individual era algo tan importante como la razón. Más aún, las pasiones son algo positivo, unas fuerzas, unos impulsos que necesitan ser conocidos, reconocidos como motivos de acción y después encauzados, canalizados, porque sin ellos no somos verdaderamente humanos. Por eso la última parte de su "Ética" se tituló “De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre”. Ser libre significaba para Espinosa, al igual que para Kant, usar la razón o el entendimiento sin ser esclavo de las pasiones. Sin embargo, el autor judío del siglo XVII hizo un estudio de los afectos, de los sentimientos y de las pasiones que merece un análisis mucho más profundo que el realizado por Kant y los kantianos.

El trasfondo estoico que se percibe en muchos filósofos racionalistas tiende a configurar el ejercicio de la libertad como un "dominio y un control racional, intelectual de las pasiones y afectos". Para Espinosa la libertad y la necesidad no se oponen, porque actuar libremente es conocer las causas de nuestros actos que están condicionados por los impulsos.

De la mano de Remo Bodei en su gran obra “Geometría de las pasiones”, se analizará con más amplitud y precisión en otro capítulo de la Tesis cómo se debe realizar una revisión crítica de la ética de Espinosa para ver en ella una ayuda inestimable para la reorientación de la ética. Esta revisión profunda de la moralidad humana afecta, según R.Bodei, a las oposiciones clásicas entre dos tipos de antropologías y dos tipos de éticas. Las dobles oposiciones que la ética actual debe intentar reconciliar porque son inseparables de la conducta humana son la razón y la pasión, la libertad y la necesidad, la vida y la muerte, la mente y el cuerpo, la voluntad y la inteligencia, el amor propio y el altruismo.

Kant considera que el ejercicio de la Razón debe ser íntegro y público. Íntegro quiere decir que se aplique sin trabas a todos los campos en los que el ser humano puede "jugarse su libertad" frente a instituciones que imponen la obediencia irracional como los ejércitos, los gobiernos despóticos y las iglesias. La religión, la milicia y el Estado son el ámbito donde, según Kant, se impide normalmente el ejercicio del uso público de la razón, ya que se dice: *Razona todo y sobre todos los temas, pero obedece*. Esa es la consigna del "despotismo ilustrado" aplicada a los tres campos antes señalados. En nuestra época habría que ampliar y analizar la aplicación de esta consigna a otros campos, como luego veremos con la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. En nuestra sociedad posindustrial, los "medios de comunicación de masas" han transformado los deseos de liberación humana en una obediencia casi total a los valores del mercado, a los objetivos del hiperconsumo.

La dialéctica que Kant establece entre el "uso público de la Razón" y el "uso privado de la Razón" trata de analizar las dificultades prácticas que tienen "los funcionarios públicos" en el ejercicio de su racionalidad libre frente al Estado, el Ejército o la Iglesia. Kant sabía, quizás por propia experiencia, las conflictivas relaciones entre las instituciones que tienen sus propios fines racionales y públicos que se deben defender y los miembros de las mismas que tienen autonomía moral para ejercer libremente la crítica racional de los defectos que observen.

Kant ofrece tres ejemplos concretos en los que analiza con su habitual perspicacia la situación ambivalente, "esquizoide", en la que se encuentran tres personas que sienten en sí mismos la posibilidad dual de ejercer el "uso público y el uso privado de la Razón". En los tres casos, (clérigo, oficial militar y ciudadano), el hecho de actuar como "funcionarios de una institución" les obliga a actuar "en nombre de...", como "delegados de alguien" sin plena autonomía racional y por tanto deben salvaguardar los fines de la institución. En cambio, cuando hacen "uso público de la razón" actúan en nombre de sí mismos, de su capacidad racional autónoma, de su libertad como ser humano para poder criticar el funcionamiento de las mismas instituciones y de cualquier aspecto de la vida social, política y cultural del país. Kant piensa que el ser humano como "docto" o "cultivado" que debe ser y al margen del "puesto civil" o "función pública" que ejerza, tiene que poseer la libertad y tal vez la obligación de decir lo que piensa.

Los tres casos que Kant analiza en su obra son interesantes porque plantean los "límites de la libertad" y la imposibilidad de la "desobediencia civil" en el caso de la actuación del funcionario público, ya que esa desobediencia induciría a "desacatos generalizados contra el Estado".

En el caso del sacerdote o clérigo, es evidente que cuando actúa y habla a su comunidad de creyentes debe actuar como "guardián y transmisor de la doctrina y de la fe" que es el vínculo de esa comunidad. No es totalmente libre, ya que su "mandato" en nombre de su Iglesia se limita al "uso privado de la Razón". Ahora bien, puesto que se trata de un hombre "docto", "cultivado", debe poder utilizar su razón de "modo público", ya que si es "tutor de almas" no puede ser a la vez "menor de edad", "infantil y dependiente"; es decir, que sería una contradicción impedir al clérigo dirigirse al público desde su propia razón, desde su ilimitada libertad, *porque pensar que los tutores espirituales del pueblo tengan que ser, a su vez, pupilos, representa un absurdo que aboca*

*en una eternización de los absurdos*³⁰

Kant siempre insiste en que si no hay libertad de crítica de las instituciones religiosas no puede haber "mejora" de la vida religiosa de la sociedad, del pueblo. Por lo tanto, el fin, la meta del "uso público de la Razón" es siempre el "progreso de la Humanidad", la "mejora moral de los seres humanos" y esta finalidad de la crítica racional y libre es válida para todos los casos (iglesias, ejércitos, gobiernos etc.).

No quiero detenerme aquí sobre el concepto de iglesia y de clérigo al que parece hacer referencia Kant. Es probable que piense más desde su perspectiva "luterana y pietista" que desde el conocimiento de la Iglesia católica. En cualquier caso, la aplicación de esa distinción entre "uso privado y uso público" en el caso de la Iglesia católica se hace imposible en la práctica ya que el "principio de obediencia" al Papa de Roma es la clave jerárquica del funcionamiento orgánico y "político" del catolicismo. En cambio, parece que en principio ha sido más viable históricamente que dentro del luteranismo la disidencia interna esté admitida mediante la aplicación del "principio del libre examen" de la Biblia y la inexistencia de una Tradición canónica de obligada obediencia para todos los luteranos.

- El segundo caso que plantea Kant es del oficial militar que en el ejercicio "privado" de su razón tiene que obedecer, ya que es un miembro de la maquinaria del ejército que debe actuar como una "totalidad absolutamente jerarquizada". Si es un oficial militar está plenamente sometido a la "cadena de mando" y por tanto su obligación dentro de la institución es esencialmente la de obedecer las órdenes que emanan de sus superiores. Ahora bien, piensa Kant, si las órdenes son injustas o si algo le parece injusto en el funcionamiento del ejército, el oficial militar tiene que actuar como persona "docta" y denunciar dichas injusticias o deficiencias. Es el derecho a hacer "uso público" de su razón. Eso lo debe hacer a través de escritos y discursos que puedan tener un público amplio y que permitan mejorar la institución militar al servicio de la sociedad civil.

Desde nuestra perspectiva actual, la libertad "racional" de Kant aplicada por los oficiales militares en el seno de las instituciones castrenses, topa con el drama de las guerras habidas en el siglo XX y con otras que todavía continúan en el XXI. La obediencia debida a las órdenes

³⁰ I.Kant.op.cit.p.31

superiores utilizada como pretexto por miles de oficiales nazis en el curso de la 2ª Guerra Mundial resulta escandalosamente "macabra" al ser concebida como "instrumento" al servicio de todos los crímenes y torturas contra millones de seres humanos. Si Kant hubiese sospechado que en Alemania en el siglo XX miles de oficiales alemanes "nazis" no fueron capaces de utilizar su razón contra la barbarie y la injusticia, probablemente habría sido más pesimista acerca de la racionalidad de los seres humanos y de la universalidad del imperativo categórico.

-El tercer caso expuesto por Kant se refiere al del ciudadano que tiene obligación de pagar sus impuestos al Estado y que, por otro lado, tiene capacidad para usar libremente su razón "públicamente" acerca de la fiscalidad y del correcto uso que se hace de los impuestos. Todo ciudadano está obligado a cooperar con el Estado económicamente para que éste pueda cumplir los fines públicos que le son propios; sin embargo, como persona racional y libre todo ciudadano tiene también el derecho a criticar públicamente el uso que el Gobierno hace del dinero recaudado mediante los impuestos. Kant tiene sumo cuidado en señalar la obligación jurídica y moral de colaborar con el Estado mediante el pago de impuestos, pero también señala con igual intensidad la libertad de crítica propia del ciudadano "ilustrado".

Kant, cuando quiere resaltar la idea de "ilustración", nos presenta la imagen exagerada del "tutor" como un "déspota" que nos trata a los demás seres humanos como "pupilos", como "niños" incapaces de guiarnos por nuestra propia decisión libre y racional. El progreso de cada ser humano, y por tanto de la Humanidad, depende de que podamos criticar el orden existente, de que se admita la necesidad de una reforma religiosa y moral y de que se pueda criticar al "trono", a la monarquía. En este punto, nuestro autor es muy claro: la función de la monarquía no es la de imponer su verdad a todos los ciudadanos, sino de la crear las condiciones para que se dé una "libre búsqueda de la verdad". Por ello dice Kant, *Caesar non est supra grammaticos*; es decir, el poder político no está por encima de los sabios (*Gelehrte*), de los que buscan la verdad. Todos, incluido el rey, deben estar al servicio de la verdad. Lo que sí debe impedir el Gobierno, añade Kant, es que unos impongan su versión de la verdad a otros por medios violentos; el poder político no puede abusar de su condición jerárquica para imponer su verdad a todos los ciudadanos.

En el siglo XXI y con la historia del XIX y XX a nuestras espaldas, no podemos menos de echar en falta en Kant una antropología, una sociología y una psicología más refinadas sobre la conducta humana, tanto en el análisis de los individuos como en el de la sociedad. Como ya se ha señalado antes a propósito de Espinosa, el filósofo holandés supo valorar mucho mejor el influjo de los deseos y de las pasiones en la moralidad humana y en la capacidad de los humanos para convertirse en ilustrados. Afortunadamente no solamente somos seres racionales, sino que también deseamos y tenemos intereses que nos hacen diferentes unos de otros. La universalidad de la razón se debe armonizar con la particularidad de los afectos y de los sentimientos; nos comunicamos con la mente y con el cuerpo, nos amamos de palabra y de obra.

1.1.1.3.- La "Ilustración como proyecto"

En nuestros días se ha vuelto a retomar el tema del "Proyecto ilustrado" con toda la fuerza originaria que lo planteó Kant, pero desde un contexto conceptual e histórico muy diferente. Tras la visión histórica y dialéctica de Hegel, del marxismo, del vitalismo y del neomarxismo crítico, la pregunta de Kant acerca de si su época es de Ilustración o es ya ilustrada, adquiere nuevos e inquietantes matices. Tras haber comprobado los "excesos y debilidades de la funesta ecuación entre Razón y Poder", las respuestas no pueden ser ya las mismas que en tiempos de Kant en el siglo XVIII.

Kant contesta en la obra que estamos comentando que su época es *época de Ilustración, es el siglo de las Luces; es la época de Federico*. Desde el punto de vista histórico, señala Kant, mi época, es la de la monarquía ilustrada que apoya la cultura, la de la Razón en todas sus manifestaciones. Federico II de Prusia, el Grande, como bien apunta Kant, fue el rey-filósofo, protector de todas las ciencias y de todas las artes. Si uno se acerca hoy día a su castillo veraniego de Postdam, muy cerca de Berlín, puede contemplar el significado real de su concepción de la cultura, la filosofía y el arte. Fue el prototipo del rey-filósofo que tuteló y promovió benéficamente la cultura del pueblo, aunque sin el pueblo. No fue en modo alguno un demócrata moderno, sino un "déspota ilustrado".

Por eso Kant responde que el proyecto de la Ilustración no está cumplido en el siglo XVIII, ya que *no es una época ilustrada*. La causa fundamental por la que Kant piensa que su época no ha llegado todavía a la realización del ideal de la ilustración es la siguiente: *Falta mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión... He tratado del punto principal de la ilustración, a saber, emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión... Hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonorosa.*³¹

A este propósito señala acertadamente Eduardo Subirats en su obra "La ilustración insuficiente" que el concepto alemán de "Aufklärung" empleado por Kant y después por toda la Ilustración alemana es un concepto dinámico que indica un proceso continuo de búsqueda racional y radical de la verdad, más que un conjunto de conocimientos ya adquiridos y hechos. No se trata de la cultura (*Bildung*), sino de la razón humana que intenta pensar por sí misma, ser autónoma y libre y someter todo al tribunal racional propio del género humano. Por lo tanto, la "Ilustración" en

³¹ I.Kant. op.cit. p.34 y 36

el análisis de la filosofía alemana del XVIII equivale a la racionalidad autónoma, al proceso indefinido de la razón que estimula el progreso científico y técnico de la humanidad y por fin, a la revolución permanente de la racionalidad humana que debe someterlo todo a reflexión y a crítica.

¿Por qué Kant concede tanta importancia a la libertad de pensamiento y de acción en "materia de religión"? ¿Acaso la libertad religiosa era la clave de todas las libertades y la base de todo el progreso racional del ser humano? ¿No fue además la causa de su enfrentamiento y posterior censura del rector de Königsberg por parte de la monarquía prusiana tras la muerte de Federico II?

Para comprender el sentido de la libertad religiosa que reclama Kant y su apoyo de la tolerancia como garantía de libertad y progreso de la ilustración racional del género humano es preciso remontarse hacia atrás en la historia de Europa.. Por eso, nada mejor que recordar la lucha intelectual que llevó a cabo la Ilustración inglesa del siglo XVII por medio de uno de los grandes creadores del liberalismo moderno: John Locke. El proceso de secularización occidental que el primer liberalismo inglés puso en marcha en el siglo XVII, fue retomado desde el idealismo alemán y llevado hasta sus últimas consecuencias con Marx, Nietzsche y Freud.

El primer filósofo moderno que trató el tema de la "tolerancia" en materia de libertad religiosa fue J.Locke en su famosa "Carta sobre la tolerancia" en la que defiende desde un punto de vista liberal, democrático y burgués que los individuos tienen derecho a vivir conforme a su propia confesión religiosa y porque *la tolerancia es la característica principal de la verdadera iglesia... La finalidad de la verdadera religión es algo muy distinto. No está instituida para exigir una pompa exterior, ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni para ejercer fuerza coactiva, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad*³²

Locke, como después Kant, establece que la base racional de la religión cristiana reside en la ética, en la virtud. Lo más importante del cristianismo es la "comunidad ética" que los cristianos deben formar por encima de sus creencias y dogmas particulares. Por eso, para ambos, la libertad religiosa y la tolerancia hacia otras creencias son el eje fundamental del progreso racional del género humano.

Kant afirma en su obra "La religión dentro de los límites de la mera razón" que *una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la Razón a la larga no se sostendrá contra ella.*³³

³² John Locke. "Carta sobre la tolerancia". Ed.Tecnos. Madrid.2^a ed. 1991. p.4 (p.56 del libro)

³³ I.Kant. "La religión dentro de los límites de la mera razón". Alianza Ed. Madrid. 1969. p.25

Por lo tanto, está claro que la religión cristiana es para él la respuesta a una pregunta clave de la razón humana que él mismo formuló: ¿qué me está permitido esperar?. O dicho de otro modo, la ilustración racional del género humano, tal y como Kant la planteó, debe dotar de sentido y de finalidad a la esperanza, a la confianza en que la felicidad y la virtud pueden ser reconciliadas más allá de la historia individual de cada ser humano y en toda la humanidad. La libertad religiosa se presenta como la condición esencial del progreso de todo ser humano y de la humanidad hacia su propia realización ética y racional. La fe cristiana no es irracional ni antirracional, sino el cumplimiento ideal de la armonía entre dos opuestos irreconciliables en este mundo: el deseo de felicidad y la práctica de la virtud. La religión cristiana es la prolongación racional que plenifica la ética formalista y deontológica de Kant. Sin embargo no está totalmente clara la interpretación acerca de la "autonomía moral" kantiana, que para unos desemboca inevitablemente en la "teonomía religiosa" y para otros exige como tal la liberación de toda ley heterónoma impuesta a la razón humana.

Kant había estudiado la historia europea y había analizado cómo el fanatismo y la intolerancia irracional se habían apoderado en numerosas etapas históricas del credo cristiano frente a judíos y musulmanes y después entre los mismos cristianos. Sin duda su análisis de las guerras de religión entre luteranos y católicos en Alemania desde el siglo XVI hasta su época, le hacían ver hasta qué punto los "hombres religiosos" habían aniquilado "en nombre de Dios" todas las libertades humanas. Por eso insiste en que la más funesta de todas las "tutelas" es la religiosa, porque impide el libre ejercicio de la racionalidad humana, cuyo núcleo esencial en lo referente a la racionalidad práctica gira en torno al deber moral.

Con todos estos datos, podemos concluir que la Ilustración es para Kant un *proyecto inacabado*, ya que el filósofo parece situar como condición absolutamente necesaria la libertad religiosa o la independencia total de las tutelas religiosas impuestas por las iglesias y el Estado. El proyecto de la Ilustración debe llegar a todos los seres humanos, trascendiendo épocas, personajes y lugares situados en el siglo XVIII. Por eso, la ilustración humana es el proyecto esencial del progreso de la racionalidad y de la libertad que debe traducirse en crítica racional a toda imposición y opresión de la libre y honesta búsqueda de la verdad.

Por lo tanto, como después veremos con Adorno y Horkheimer, la Ilustración es un proyecto liberador y emancipador de todo dogmatismo, de todo prejuicio irracional infundado. Kant "secularizó" en gran medida la ética y la filosofía al confiar a la razón la tarea de liberar al género humano de todas las tiranías irracionales, incluidas las tutelas del Estado y de las Iglesias. Pero, como decía Kant de su tiempo, tampoco en nuestra época muchos seres humanos han llegado a su "ilustración", a su "emancipación", a su "autonomía ética".

1.1.2.- La "Razón ilustrada" en Adorno y Horkheimer

Voy a centrarme en el estudio de una obra escrita por ambos autores titulada "Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos" (1944 y 1947), basándome en una reciente edición que recoge los cambios habidos en las dos versiones de la obra y reeditada en castellano en 1994. No pretendo realizar un análisis completo de la teoría de todos los miembros de la Escuela de Frankfurt acerca del "Proyecto ilustrado", sino analizar con cierta detención los elementos conceptuales que Adorno y Horkheimer expusieron en su fragmento titulado "Concepto de Ilustración", porque eso me permitirá establecer algunas analogías con el pensamiento de Kant antes expuesto.

La obra que analizamos fue escrita y revisada en dos fechas que tiene un significado histórico incuestionable: 1944 y 1947. Adorno y Horkheimer fueron autores alemanes judíos que se exiliaron y huyeron a los Estados Unidos ante la barbarie nazi; fueron dos filósofos que pertenecieron al Instituto de Investigación Social de Frankfurt y que se proclamaron seguidores de una determinada manera de analizar la historia y la sociedad: el materialismo histórico y dialéctico creado por Marx. Esta obra, por tanto, se inscribía en un contexto histórico de revisión crítica desde el punto de vista filosófico, político y cultural de la razón ilustrada cuyo origen se remonta al siglo XVIII.

1. 1.2.1. - La Ilustración como "proyecto aporético"

Para entender el planteamiento de Adorno y Horkheimer en esta obra hay que recordar que las citas con que comienza y termina la "Dialéctica de la Ilustración" son de F.Bacon, aquel gran precursor de la Ilustración y de la revolución industrial que la burguesía occidental llevó a cabo en Europa. Para comprender esto en toda su dimensión histórica y a estas alturas de los tiempos hay que situar el significado de esta obra después de que el siglo XIX fuese visto bajo el signo del progreso científico, técnico y social; un siglo en el que habían ocurrido aportaciones filosóficas tan importantes como el materialismo histórico-dialéctico de Marx y el positivismo de Comte.

Por otro lado, en los comienzos del siglo XX habían irrumpido con fuerza en Europa críticas culturales tan radicales e importantes como las representadas por la filosofía de Nietzsche, las nuevas teorías científicas de Einstein y Plank, el psicoanálisis de Freud, la sociología de Max Weber, la fenomenología de Husserl, el existencialismo y todas las nuevas vanguardias artísticas

que aportó el llamado "arte moderno". Con esta oleada vertiginosa de críticas teóricas y de quiebras culturales tan profundas en todos los campos y con una cruel Guerra civil española y dos guerras mundiales atroces que tuvieron en Alemania el principal "campo de batalla", era casi inevitable que dos pensadores alemanes como Horkheimer y Adorno se replantearan radicalmente el concepto de "Ilustración" no sólo desde la luz de la razón, sino también desde las "sombras de la historia".

Por todo ello, los autores en el prólogo a la obra, nos certifican que se hallan ante una nueva y radical aporía: *La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda - y ésta es nuestra 'petitio principii'- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de este pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier... Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena*³⁴

En este fragmento se encuentra ya el significado conceptual de la "aporía" de la ilustración tal y como la plantean ambos autores. Su teoría crítica tiene cierto lejano paralelismo con el problema de la libertad en Kant, pero su análisis de las condiciones de posibilidad y realización de la sociedad ilustrada es marxista; es decir, materialista, histórico y dialéctico. Kant no superó su contexto racionalista, individualista y burgués en su análisis de la libertad como autonomía moral frente a los poderes del Estado o de las Iglesias. En cambio la "aporía de la libertad" en la que se sitúan Adorno y Horkheimer parte de una sociedad capitalista, industrializada, dominada por una concepción burguesa, racional y formalista de las libertades que destruye las posibilidades de liberación real para miles de personas y pone en peligro los mismos recursos naturales. El concepto de "alienación" que estos dos ilustrados del siglo XX ven conectado íntimamente con la razón ilustrada burguesa y la amenaza patente de destrucción del ser humano y de la naturaleza no pudo ni siquiera vislumbrarlos Kant en el siglo XVIII. Las Luces y los progresos reales eran demasiado fuertes y cegaron a muchos ilustrados del XVIII, tanto que no vieron la proyección de las sombras que esas mismas Luces llevaban consigo en sus propias entrañas.

En términos dialécticos de contradicción se puede expresar así el sentido aporético del proyecto de la Ilustración. Este proyecto iniciado sobre todo en el siglo XVIII consiste ante todo en la liberación, en la emancipación del género humano y de todos los individuos por medio del uso de la Razón frente a los intentos de dominación de los poderes eclesiásticos y estatales, frente a toda forma histórica y social de opresión. Sin embargo, esa misma Razón liberadora lleva en su

³⁴ Th. Adorno y M. Horkheimer. "Dialéctica de la Ilustración". Ed. Trotta. Madrid. 1994. p.53

propio desarrollo histórico y social los gérmenes, los elementos de dominación de los seres humanos ya que *el individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado*³⁵

La radical aporía de nuestro tiempo se manifiesta ahora no en el nivel metafísico, entre "el ser y el no-ser" de Heráclito y Parménides, sino entre "liberación y dominación" que son los polos conceptuales dialécticos inseparables de una misma realidad: la razón ilustrada. La Ilustración es a la vez luz y sombra, como ya vió claramente en su momento Rousseau al hablar de la igualdad y la desigualdad humanas. Esta *aporía de la libertad* adquiere otras manifestaciones para Adorno y Horkheimer que ellos definen como tesis contradictorias: *el mito como Ilustración originaria y la Ilustración como mitología*. En estas tesis se pueden rastrear a su vez varios desarrollos dialécticos antitéticos como los siguientes: *el progreso como momento de avance material y de regreso moral, la técnica como dominación objetivante de la naturaleza y como cosificación del sujeto humano y finalmente la cultura como posibilidad de libertad y como industria alienante*.

Mi interpretación de la aporía que plantean Adorno y Horkheimer es la que gira en torno al eje dialéctico "liberación-dominación", "autonomía-heteronomía" que es la clave del concepto de ilustración en todo el siglo XVIII, pero que en 1944 y 1947 se expresa no sólo en términos éticos individuales, sino en relación dialéctica con las estructuras sociales, económicas y culturales. No se puede olvidar que el comunismo de la Unión Soviética, impulsor de la gran Revolución de Octubre y de la Gran liberación de todo el género humano, era también heredero de la Ilustración y que la degeneración del socialismo real por medio de la política estalinista llevó a muchos intelectuales marxistas a denunciar en nombre de la "razón ilustrada" y de la libertad aquellos excesos de totalitarismo y de sinrazón. En nombre de la igualdad y de la justicia proletaria que se autodeclaraba universal se aniquilaron las libertades y los derechos de los individuos.

A pesar del carácter radical y crítico de esta obra de Adorno y Horkheimer, pienso que su objetivo último es superar dialécticamente esta "aporía de la libertad" que lleva en sus entrañas la Ilustración, ya que el proyecto ilustrado es esencialmente ético, de reforma moral del género humano y ellos apuestan por ese proyecto a pesar de las contradicciones que la "razón ilustrada"

³⁵ Adorno y Horkheimer. op.cit. p.54

lleva en su seno. Por eso, la tarea de la reconstrucción dialéctica del mismo concepto de "razón ilustrada" es un signo de que las semillas de su autodestrucción no son letales ni definitivas y de que la Ilustración siempre será un "proyecto inacabado, en permanente reconstrucción". La mejora moral del género humano es un fin sin final, una tarea esencialmente inacabada.

1.1.2.2. La "Ilustración" como mitologización y desmitologización

El primer significado de esa radical "aporía de la libertad" que conlleva la Ilustración es, según Adorno y Horkheimer, que la Ilustración es un proceso dialéctico de mitologización y desmitologización sin interrupción. ¿Por qué? Por una razón fundamental, porque tanto el mito como la razón ilustrada tienen el mismo objetivo en común: liberar al hombre de los terrores y miedos ante la Naturaleza y hacerlo dueño del mundo. En ello coinciden contra la magia y el animismo tanto la racionalidad mítica como la ilustrada; ambas tratan de explicar los fenómenos caóticos de la "physis" reduciendo todo a un orden lógico, sea antropomórfico o racionalista. Los mitos son un instrumento de dominio sobre lo natural y sobre lo social; lo mismo sucede con el "logos filosófico" de los presocráticos que "racionalizan" los mitos.

Hay un hecho señalado por Max Weber como rasgo de la modernidad y recogido por nuestros autores repetidas veces: el "desencantamiento del mundo". La naturaleza, la "physis" la desencantaron los presocráticos griegos al explicarlo todo por medio de agua, aire, 'apeiron', átomos, números etc. La primera ilustración filosófica fue desmitologizadora, pero quedó atrapada en la misma dialéctica de los mitos. Los ilustrados reprochaban a los mitos su "antropomorfismo", pero las categorías filosóficas son esencialmente instrumentos antropológicos, proyecciones al servicio del sujeto, formas conceptuales para dominar el mundo y vencer el terror a lo desconocido.

Como dicen de modo claro nuestros autores: *La equiparación mitologizante de las Ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración. Y las mismas equiparaciones dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías*³⁶

Por lo tanto, la oposición entre "logos" y "mythos" tan fácilmente admitida por numerosos estudiosos de Historia de la Filosofía, no tiene consistencia según Adorno y Horkheimer, ya que la Ilustración también se reconoce en los mitos y ella misma comparte con los mitos algo esencial:

³⁶ Adorno y Horkheimer. op.cit.p.63

ser un instrumento conceptual creado por el ser humano para dominar el mundo y controlar el caos de la naturaleza. El giro antropomórfico del relato mítico es idéntico en lo esencial al giro antropocéntrico del "logos filosófico y científico" de los filósofos griegos. Ya hemos señalado antes que F.Bacon, el profeta y precursor de la racionalidad científico-técnica, rememoraba el relato bíblico del Génesis y otros fragmentos proféticos (Daniel XII, 4) como prueba de la unidad esencial entre la lógica del mito y la lógica de la razón. Para Bacon, como para los mitos y la racionalidad científico-técnica, eran el poder y el dominio del mundo los objetivos esenciales de la vida humana. Ello traería consigo la felicidad del "paraíso perdido". La fuerza utópica del Renacimiento y de su mentalidad burguesa y liberal le hicieron creer a Bacon que el progreso era una línea recta infinita, sin curvas ni retrocesos. Esa línea recta infinita y continua que significaba el progreso de la Humanidad no existe, sino que en realidad es un bucle, que avanza y retrocede en cada época histórica. Se trata de un avance en bucle y no en línea recta.

El proceso de "desmitologización" que pretendía la Ilustración del XVIII fue en realidad un intento de "profanar" mediante la lógica de la ciencia y de la filosofía los relatos míticos, disolverlos en un nuevo "logos", en un lenguaje diferente, pero que responde al mismo origen: el terror, el horror ante la Naturaleza aún no dominada. Porque los ritos, los símbolos y las ceremonias narradas en los mitos se basan en la repetición cíclica de la identidad, de los mismos procesos naturales despojados de singularidad, de unicidad. La idea de que todo está predeterminado y es eterno retorno de lo viejo es realizada por el formalismo matemático de la ciencia y la lógica formal que procesa todos los datos como unidades abstractas, indiferenciadas, como símbolos tautológicos, intercambiables, sustituibles y sin valor singular.

En la lógica científico-técnica que establece el dominio sobre las cosas, no hay diferencias, ya que todo está en relación con todo y cada objeto y cada sujeto forma parte del mismo sistema. Para el positivismo cientifista, que nació en el siglo XIX y que en el XX se desarrolló como "empirismo lógico", todos los seres son reducibles a "átomos y moléculas lingüísticos" con la excusa "mítica" de los principios sintácticos del formalismo totalizante. Ahí radica el impulso totalitario de la Ilustración, en su afán unificador, omnicomprendivo y absoluto, propio de la "mathesis universalis", del "esperanto simbólico del número y la cifra". Por eso, la lógica económica, la lógica jurídica y la lógica social aplastan las diferencias individuales en nombre de la ley, del sistema y del poder abstracto del Estado.

A lo largo de la historia, como señalan Adorno y Horkheimer, los grupos sociales que crearon y dominaron los códigos lingüísticos de los mitos fueron en el fondo los mismos en la Antigüedad y en la Modernidad. En la época mitológica los sacerdotes dominaban el lenguaje simbólico que les daba acceso al control sagrado sobre la naturaleza y la sociedad; en la Ilustración ateniense del siglo IV a.C. los filósofos secularizan y profanan los lenguajes míticos acerca de la "physis" y controlan el poder de la "polis" y finalmente, desde la Ilustración científico-técnica del

XVII y del XVIII, los científicos de la Naturaleza son los dueños del alfabeto del mundo físico y los científicos de la conducta humana diseñan la "ingeniería social" de la sociedad mundial. Todo parece estar predeterminado por estos "dueños del lenguaje", todo parece estar sometido a la racionalidad simbólica del cálculo y de la medida y, sin embargo, se ha renunciado a la libertad y a la esperanza de los seres humanos. Del rechazo al "mito", por su antropomorfismo subjetivista, la Ilustración llegó a reconstruir sobre sí misma el "mito del antropocentrismo objetivante".

1.1.2.3. El progreso: avance material y regreso moral

Uno de los conceptos sobre los que se basa la confianza desmesurada en la racionalidad del hombre ilustrado es el de "progreso". Se trata de un mismo "relato mítico y filosófico" que comienza con Prometeo, sigue con Platón y Aristóteles, continúa con F.Bacon, culmina con Kant, D'Alembert y Turgot y se revitaliza con el marxismo del siglo XIX y XX. Todos los ilustrados de todas las épocas han defendido el progreso humano como una idea asociada al progreso racional que la ciencia y la técnica han aportado al bienestar material del género humano. Sin embargo, nunca como en los siglos XVII y XVIII el "mito del progreso" vinculado al ascenso social y cultural de la burguesía europea fue tan poderoso. La "burguesía ilustrada" hizo de la confianza absoluta en la racionalidad científico-técnica un lema social, político y económico sinónimo de "progreso".

Así surgió el sentimiento de que el siglo de la Ilustración era el del progreso indefinido y absoluto de la Humanidad y ello obnubiló con su luz cegadora a los "intelectuales burgueses" y únicamente Rousseau fue capaz de divisar también las sombras de la regresión en medio de tantos avances. La idea de progreso que defendían los enciclopedistas del XVIII y el mismo Rousseau la veían como dominio sobre la Naturaleza por medio de la técnica, la ciencia y el trabajo, pero ello implicaba también simultáneamente la dominación de unos sobre otros y la felicidad de unos a costa del sufrimiento de los demás. La misma democracia como representación de los intereses de todo el pueblo era un instrumento formal, jurídico al servicio de los intereses de la burguesía.

En definitiva que el concepto de "desigualdad y de explotación en las relaciones económicas" ya comenzaba a ser entrevisto por algún ilustrado como Rousseau, mucho antes de que lo

analizara el marxismo. A este propósito, escribía el autor ginebrino: *El ejemplo de los salvajes, que han sido encontrados casi todos en este punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre ahí, que este estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido, en apariencia, otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad, hacia la decrepitud de la especie.*³⁷

La crítica de Rousseau parte de un presupuesto prerromántico falso referido a un hipotético "estado de naturaleza" de la humanidad en una imaginaria y primitiva etapa presocial. Rousseau idealiza ese idílico cuadro de "naturalismo salvaje" de la humanidad para contraponerlo al estado social como origen de todos los males de la humanidad. Si comparamos el "estado de naturaleza" de Rousseau con el de Hobbes las diferencias son evidentes y probablemente el "ser humano ni es sólo un buen salvaje ni únicamente un lobo feroz para sus congéneres". El ser humano ni es un "homo ludens" ni un "homo homini lupus". Como ha señalado Edgar Morin en numerosas ocasiones el ser humano es tan *sapiens* como *demens*, tan *faber* como *consumans* y tan *cogitans* como *ludens*³⁸.

La crítica que Adorno y Horkheimer realizan desde su posición ilustrada al "mito del progreso" tiene que ver con su teoría de la libertad que antes hemos señalado como clave para entender el significado "aporético" del proyecto ilustrado. La idea de que el progreso científico-tecnológico otorga a la especie humana la dominación sobre todas las especies animales y sobre las fuerzas de la Naturaleza es reconocida por ambos autores, pero también ellos reconocen el reverso negativo, en el sentido dialéctico y en el plano ético, que conlleva la dominación de la Naturaleza. *Si la humanidad no puede detenerse en la huida de la necesidad, en el progreso y en la civilización, sin renunciar al conocimiento mismo, al menos no reconoce ya en las vallas que ella misma levanta contra la necesidad: las instituciones, las prácticas de dominio, que del sometimiento de la naturaleza se han vuelto siempre contra la misma sociedad, la garantía de la futura libertad*³⁹

Progreso y regresión son dos elementos teórico-prácticos unidos dialécticamente al concepto de "ilustración". El avance científico-técnico aporta bienestar, felicidad y liberación real a los seres humanos, haciéndolos dueños de lo natural; sin embargo, el trabajo, las condiciones históricas, sociales y económicas en que el ser humano debería realizar su libertad y su racionalidad lo sumergen en la alienación. Como después señalaría acertadamente Horkheimer, la

³⁷ J.J.Rousseau. "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres". Ed.Alhambra. Madrid. Última reimpresión. 1990. p.130

³⁸ Cfr. E.Morin. "El método. La humanidad de la humanidad". Cátedra. Madrid. 2003. p.129-161

³⁹ T.Adorno y M.Horkheimer. op.cit. p.92

"razón instrumental" lo cosifica, lo reifica todo, lo objetiva todo y desubjetiviza al ser humano, expropiándole de sí mismo.

La razón tecnológica lo invade todo y lo somete todo a sus fines calculados, medidos o mensurables: es un instrumento universal de fines ya predeterminados. ¿Dónde queda espacio para el ser que se piensa a sí mismo, autoreflexiona y que decide por sí mismo o se autodetermina?

El concepto de liberación o de emancipación como autonomía moral del individuo que Kant tenía siempre presente, se convierte en la obra de Marx y de sus seguidores en algo "material", económico y social, que no se puede resolver únicamente en el plano racional y ético de los individuos. Las condiciones de posibilidad del progreso humano que la Ilustración del XVIII vió de modo optimista, no pueden ser aceptadas del mismo modo tras la explotación económica, cultural y social del siglo XIX y de dos guerras en la primera mitad del XX. Toda la civilización occidental, señalan ambos autores, se rige por el principio de autoconservación del individuo y a eso se le denomina "libertad", cuando es la falsificación radical de la autonomía y de la liberación del ser humano. El trabajo no es ya la diversión y el placer con los que soñaba Bacon en su "Nueva Atlántida", sino que ahora hasta el ocio y el gozo son ya modelados en cuerpo y alma por el aparato técnico. La autoalienación y el conformismo de los trabajadores son el precio que pagan por el "bienestar y el consumo".

Me parece muy interesante que otro autor alemán, el teólogo católico Romano Guardini, casi en los mismos años (1947, 1948 y 1949) y desde supuestos filosóficos opuestos a los de Adorno y Horkheimer, analizara también con preocupación el "malestar cultural" que podría derivarse del poder acumulado por la humanidad, al no saber usarlo adecuadamente sin una reflexión ética sobre los fines de la praxis política y social. Escribía ya entonces: *El problema capital en torno al cual va a girar la tarea cultural del futuro y de cuya solución va a depender todo, no sólo el bienestar o la miseria, sino la vida y la muerte, es el problema del poder. Y no precisamente el de su incremento, que se opera por sí sólo, sino el de su dominio, el de su uso correcto*⁴⁰

El fracaso de la cultura y de la civilización occidental para el marxismo tiene hondas raíces éticas y políticas y una pérdida del sentido religioso para el cristianismo, aunque ambas tradiciones de pensamiento coinciden en la preocupación por la regeneración ética del ser humano. En realidad, toda la cultura occidental ha sido originalmente y en sus fundamentos griega, latina, judeocristiana y después poscristiana o si se prefiere, se ha ido secularizando desde el siglo XVI

⁴⁰ Romano Guardini. "El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre". Ed. PPC. Madrid. 1995. p.117

hasta nuestros días.

La lectura que hace la Escuela de Frankfurt sobre las posibilidades de "liberación de cada ser humano" en nuestro mundo capitalista es bastante pesimista, porque la historia del "socialismo real" ya era en 1944 y 1947 muy negativa y porque la crítica de Nietzsche al positivismo científico y del existencialismo a la tecnificación y reificación de los seres humanos habían sentado las bases de lo que se ha llamado con razón el "malestar de la cultura". Como analizaremos en otro capítulo, la reconstrucción del sujeto ético creo que únicamente puede anclarse en dos tradiciones conceptuales: el humanismo ético de carácter laico o el humanismo religioso, porque no veo que existan más antropologías radicales, que planteen con más profundidad la ontología del sujeto; porque, o bien la libertad humana se rige conforme a algunos fines y valores porque le parecen mejores que otros y se los autoimpone en su vida individual y social, aceptando radicalmente su contingencia radical y su finitud existencial o bien concibe su existencia como un don divino y su dependencia esencial de un Valor o un Fin superior al género humano y decide orientar su vida individual y colectiva conforme a una ética religiosa superior. No creo que pueda existir una vía metafísica intermedia: o la ética inmanente sin la Trascendencia o la ética de la inmanencia desde la Trascendencia.

1.1.2.4.- La cultura: espacio de libertad e industria alienante

En otro fragmento extraordinario del libro "Dialéctica de la Ilustración", Adorno y Horkheimer trazan un cuadro realista sobre el significado que tiene hoy día la "cultura de masas" y la "industria cultural". La cultura se ha convertido en una gran industria controlada y dominada por los técnicos y de este modo *el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural*⁴¹. Para ello, citan nuestros autores la influencia devastadora del cine que en aquel momento (1944 y 1947) era el símbolo de la nueva y más prometedora industria cultural.

En nuestros días, con la televisión, vídeos, ordenadores y multimedia, las posibilidades de

⁴¹ Adorno y Horkheimer. op.cit. p.171

manipulación de la mente y de la conducta de los "teleciudadanos" son casi infinitas, aunque el tono tan pesimista que ofrecen sus análisis no debe ser entendido como la única versión posible de los usos de la industria cultural. Se sabe que Internet no tiene ahora mismo limitaciones en sus usos y por lo tanto, puede ser usado para todos los fines posibles, incluidos los movimientos de liberación social y política. ¿Por qué se muestran tan pesimistas respecto a la cultura de su época Adorno y Horkheimer? ¿Por qué pronostican que la industria cultural no va a proporcionar elementos de una nueva cultura de la emancipación y de la libertad humanas?

Como se sabe, Theodor Adorno era una personalidad cuya sensibilidad estética y cuya capacidad artística en el campo musical están fuera de toda duda. Él era músico y crítico musical. Él mismo colaboró en su exilio norteamericano en diversos programas de radio; sin embargo, su idea de la "cultura de masas" como un sistema unitario que impone a la sociedad sus productos alienantes es la tesis básica que comparten Adorno y Horkheimer.

Dicen textualmente: *El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente.*⁴² El hecho de que toda la "cultura de masas" se autodefinía como industria y que el dominio tecnológico forme parte esencial de la radio y del cine, significa, según ellos, que pertenece a la lógica económica del sistema social, a la lógica de alienación que es propia de la cultura en manos del poder económico de los más fuertes del sistema.

Hay varias características de la industria cultural del capitalismo que Adorno y Horkheimer analizan valiéndose de una combinación de elementos críticos, tanto freudianos como marxistas. En su crítica, realizada al estilo de la "dialéctica negativa", exponen cuáles son los rasgos "alienantes de la industria cultural del capitalismo" que podían ser hoy día, en buena medida, aplicables a todas sus manifestaciones (prensa, radio, cine, televisión).

1ª) Es una industria cultural que se basa en el negocio. Las cifras que se manejaban por entonces en Hollywood para la producción de películas ya justificaban que el arte no interesara para casi nada y que lo crucial fuera el interés financiero y la rentabilidad económica. La única "ideología" de los inversores y propietarios de la prensa, la radio y, sobre todo del cine, era la del negocio. El capitalismo actual sigue rigiéndose en la industria cultural por estos mismos parámetros: vender productos de la "industria cultural" (periódicos, películas, programas de radio y televisión, videocasete, videojuegos, etc.) con el fin esencial de obtener beneficios para poder seguir reproduciendo el círculo económico de modo indefinido. Por lo tanto, la primera ley que

⁴² Adorno y Horkheimer op.cit. p.166

rige toda la industria cultural en la sociedad moderna es la ley del mercado: fabricar productos que tengan un mínimo de demanda. No es la calidad del producto cultural lo que importa, sino sobre todo su cuota de mercado.

Es cierto que la mayoría de los productos culturales creados por el cine, por la radio y la televisión no son "obras de arte", al menos tal y como nuestros autores entienden el arte. Su interpretación del cine de Hollywood se refiere sobre todo a los años cuarenta en los que los productores comenzaron a crear con plena conciencia de la lógica capitalista la gran industria cultural de Occidente y la gran fábrica mundial de imágenes y de sueños exportables a todo el mundo. La tecnología y la industria norteamericana fueron consustanciales al éxito del cine de los Estados Unidos y han sido hasta hoy la expresión más genuina de su evolución cultural como pueblo. Para Adorno y Horkheimer ni siquiera los dibujos animados de Walt Disney son inocentes ni neutros respecto a la lógica de la dominación y el falseamiento de la liberación humana. Como dicen ellos mismos *El Pato Donald en los dibujos animados, como los desdichados en la realidad, reciben sus golpes para que los espectadores aprendan a habituarse a los suyos*⁴³ La reconciliación entre el arte y la diversión es imposible, ya que el arte, sobre todo para Adorno, no puede ser ligero y serio a la vez; es imposible que la cultura sea puro espectáculo y al mismo tiempo algo digno.

A pesar de este pesimismo radical de ambos autores, me atrevo a afirmar que han existido en el cine norteamericano y en el europeo películas que han logrado superar dialécticamente esa antítesis entre arte y espectáculo, esa escisión profunda entre el arte como verdad y liberación y la industria como falsedad y dominación. Bastaría citar algunas obras maestras del cine, transcurridos ya más de cien años de su historia, para comprobar que la "imposible armonización dialéctica" entre la industria del cine y la capacidad creadora de algunos cineastas ha dado como síntesis dialéctica algunas "obras maestras del arte contemporáneo" (por ejemplo, y entre otras, "Ciudadano Kane" de Orson Welles, "El acorazado Potemkin" de S.Eisenstein o "Tiempos modernos" de Ch.Chaplin). El cine, al que se ha llamado "el séptimo arte", ofrece también posibilidades de creación artística a los grandes cineastas, más allá de pertinencia de las críticas que hicieron Adorno y Horkheimer a los grandes productores de Hollywood.

2ª) *Es una industria para el consumo y alienación de las masas.* Esta característica define de modo esencial toda la cultura de lo que hoy se denomina cultura audiovisual, sobre todo radio, cine y televisión. Las masas de trabajadores de las ciudades industrializadas de todo Occidente necesitan la distracción, la diversión como descanso frente al ritmo de trabajo "alienante" impuesto por la lógica del sistema capitalista. Para ello, el cine sobre todo, se dedica a satisfacer las

⁴³ Adorno y Horkheimer. op.cit.183

necesidades de olvido, fabulación y ensoñación que los seres humanos tienen tras la jornada diaria de trabajo. ¿Qué ofrece la industria de la cultura del ocio a esos millones de personas en todo el mundo?

Para nuestros autores, el producto cultural diseñado por el cine es el mismo, uniforme e idéntico para todos y se basa en el engaño y la manipulación, ya que presenta como real lo ficticio con dos ingredientes que seducen y esclavizan a las masas: el sexo y el humor, que son dos falsas promesas de liberación del sufrimiento. El erotismo cinematográfico y la falsa risa no son síntomas de emancipación real de las personas, sino la manifestación de "una estafa a la felicidad". Ni el sexo de la pantalla como falsa ficción de placer ni la risa "programada" como falseamiento de la dura realidad cotidiana son ejemplos de una cultura de la emancipación y de la realización del auténtico placer de la autorrealización humana. *La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huida y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente en ella.*⁴⁴

La ecuación unitaria que el capitalismo cultural ha establecido entre diversión, entretenimiento y cultura es, según Adorno y Horkheimer, en el fondo, la supresión de todo movimiento de cambio social y de toda capacidad de resistencia a la invasión de este modo burgués de entender la cultura. La apología de la sociedad capitalista suele ser la forma normal de entretener a las masas. Como señalan ellos, "divertirse es estar de acuerdo".

3ª) *Es una industria cultural basada en el azar: el premio y el éxito.* En ese análisis de "la cultura alienante del capitalismo" que sin duda está inspirado en la observación de la sociedad norteamericana, hay un dato que ya en 1947 nuestros autores manifestaron con extraordinaria lucidez y que se ha visto confirmado sobradamente en la actual sociedad neocapitalista. Me refiero a la *nueva religión del éxito individual* que configura de un modo esencial la relación del ser humano con su trabajo, con sus posibilidades de realización personal. Los concursos televisivos actuales y la publicidad invasora de los premios y de los juegos de azar son el síntoma actual de lo que detectaron en su día Adorno y Horkheimer: el premio es aleatorio y no se basa en algo racional, como los derechos individuales o los esfuerzos y méritos de cada trabajador, sino en la fortuna que toca con su "varita mágica" a algunos pobres afortunados a los que se permite disfrutar temporalmente del "paraíso de los poderosos". La arbitrariedad es la cara divertida de la

⁴⁴ Adorno y Horkheimer. op. cit.p.186

planificación esencial de las relaciones económicas y sociales de dominación y sometimiento de las masas por los poderes de la industria cultural.

Quizás lo más profundamente perverso de este sistema cultural es que se ha creado ya una nueva mitología en torno al "dios dinero" o a sus equivalentes en "objetos de consumo: casas, coches, electrodomésticos, viajes" etc. y que, además, existe una perfecta sintonía entre las necesidades creadas por la industria del ocio y su satisfacción por esa misma industria. Las sociedades capitalistas más desarrolladas han entrado ya totalmente en lo que yo denominaría la "divinización del Objeto" que implica a su vez "el culto al Dios-dinero" como lo Absoluto y lo Infinito. La lógica que define esta reproducción "ad infinitum" de objetos y de dinero tiene como fin esencial la circularidad eterna de la identidad bajo las apariencias fenoménicas de la diversidad. De este modo, las actuales sociedades liberales o neoliberales degradan la personalidad individual hasta límites insospechados porque todos somos iguales a los demás en cuanto ejemplares idénticos del mismo género como "animales de consumo". *Cada uno es sólo aquello en virtud de lo cual puede sustituir a cualquier otro: fungible, un ejemplar. Él mismo, en cuanto individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada, y eso justamente lo que empieza a experimentar tan pronto como, con el tiempo, llega a perder la semejanza.*⁴⁵

Este tipo de análisis ha llevado a algunos sociólogos de nuestra época a definir a nuestra época como "la era del vacío", ya que el sujeto humano no existe ni actúa como persona autoreflexiva y libre capaz de pensar por sí mismo, sino que no es "nada interiormente" y tampoco es "nada exteriormente"; está despojado de su subjetividad y de sí mismo y se reduce a ser un conjunto de necesidades y satisfacciones de consumo que le hacen incapaz casi por completo de reflexión y de libertad. Las leyes del mercado marcan actualmente la vida y la obra de millones de personas que viven en un sistema económico que "cosifica" a los seres humanos en el ámbito del trabajo y además manipula sus conciencias mediante la industria cultural.

1.1.3. ¿Más allá de la Ilustración?

Para terminar con el análisis de la "Dialéctica de la Ilustración" de Adorno y Horkheimer, cabe preguntarse si su método de "dialéctica negativa" es únicamente un modo de aniquilar el presente para superarlo dialécticamente o si, por el contrario, es la negación el momento definitivo de la autoliquidación de la Ilustración. Si mi lectura de su dialéctica de la Ilustración no es errónea,

⁴⁵ Adorno y Horkheimer. op.cit. p.190

pienso que la evolución del pensamiento de ambos autores, tanto de Adorno como de Horkheimer, muestra que su crítica no se agota con la negatividad ni la destrucción del presente, sino que el arte y la estética en el caso de Adorno y la política comprometida con los cambios sociales en el caso de Horkheimer, son las "alternativas" que se pueden pensar y llevar a cabo para emancipar al género humano.

Sin lugar a dudas ha sido J.Habermas quien más y mejor ha intentado llegar hasta el final en esta crítica dialéctica de la Ilustración guiando su itinerario teórico-práctico hacia lo que se ha denominado "la racionalidad comunicativa" o la "razón dialógica". Habermas ha sabido combinar en una potente teoría los conceptos esenciales de la teoría crítica marxista de Lukács, Adorno, Horkheimer y Marcuse, realizando una síntesis con conceptos sociológicos derivados de Max Weber acerca de "las esferas de la racionalidad en las sociedades modernas" (ciencia, moralidad y arte), con teorías lingüísticas del denominado "pragmatismo lingüístico" (Ch.Peirce, J.Austin, Searle) que inciden en los aspectos de realización activa del sujeto mediante los "actos de habla" y sobre todo con una relectura de la racionalidad práctica de Kant a través de Hegel y Marx. Esta síntesis teórica sigue siendo una de las críticas más serias al "posmodernismo" y al "antimodernismo o neoconservadurismo" de muchos filósofos o intelectuales posestructuralistas, deconstruccionistas y neoirracionalistas que derivan filosóficamente de las posiciones teóricas de Nietzsche y Heidegger interpretadas en el contexto del neocapitalismo actual. Habermas se enfrentó con la teoría hermenéutica representada sobre todo por H.Gadamer a finales de los sesenta y con los "posmodernos y antimodernos" en los años ochenta y noventa.

La novedad y la originalidad de la síntesis teórica de Habermas están en esa conjunción teórica y práctica de conceptos sólidamente engarzados en su nueva "Teoría de la racionalidad comunicativa" en la que la "comunidad de dialogo" es la base teórico-práctica de la teoría de la democracia y de la búsqueda de la justicia y de la felicidad. Su confrontación dialéctica desde cierta perspectiva de la "lógica trascendental" kantiana con todas las formas de irracionalismo posmoderno, antimoderno y neoconservador le ha llevado a veces a justificar posiciones cercanas a un cierto tipo de "idealismo neokantiano". Sin embargo, pienso que el esfuerzo intelectual de Habermas por superar la "dialéctica negativa" de su maestro Adorno por la "dialéctica afirmativa" de las instituciones democráticas basadas en la acción comunicativa y en los ideales de liberación de la injusticia y del sufrimiento son dignos de todo encomio.

Por eso, como señala acertadamente el profesor Richard Bernstein *puede resumirse todo el proyecto intelectual de Habermas y su postura fundamental como un escrito de una nueva 'Dialéctica de la Ilustración' - una idea que hace total justicia al lado oscuro de la herencia de la Ilustración, explica sus causas, pero no obstante redime y justifica la esperanza de libertad, justicia y felicidad que obstinadamente se dirige a nosotros todavía. El proyecto de la modernidad, la esperanza de los pensadores de la Ilustración, no es una amarga ilusión, no es*

una ideología 'naïf' que se convierte en violencia y terror, sino una tarea práctica que no ha sido realizada aún y que todavía puede orientar y guiar nuestras acciones. ⁴⁶

Por lo tanto, la respuesta a la pregunta ¿más allá de la Ilustración?, se puede responder aportando las tesis defendidas por todos los autores de una nueva dialéctica positiva y afirmativa de la razón modernizadora que no conduzca necesariamente a la racionalidad tecnológica de la dominación y de la infelicidad. La teoría crítica de la Ilustración que yo defendería se asienta sobre un tipo de racionalidad lingüística y comunicativa que considera el diálogo intersubjetivo como un procedimiento no sólo de consenso proposicional o argumentativo, sino como una práctica social de acción transformadora de la sociedad y emancipadora de los sujetos y de los pueblos. Pienso que Habermas insiste demasiado en las condiciones formales de la validez de la comunicación y muy poco en la creación de las condiciones materiales que permiten el diálogo sobre la justicia y sobre la felicidad humanas. No basta con ser capaces de poder hablar, sino que antes de poder hablar hay que tener voz y espacio adecuado de comunicación para poder romper la lógica de la dominación insertada por el neocapitalismo global en la comunicación entre los seres humanos.

La lógica que existe en la comunicación social no es la de la "comunidad ideal de diálogo", sino la lógica asimétrica de los que tienen poder para hablar imponiendo sus razones lógico-jurídicas, lógico-económicas y lógico-políticas a los que no tienen más que un "logos inactivo" y desarticulado social, económica y políticamente. La razón comunicativa debe ilustrar sobre las condiciones materiales necesarias para hablar igualitariamente de la democracia, de la justicia y de la felicidad. Sólo así habrá llegado la razón modernizadora de la Ilustración a todos los individuos y a todos los pueblos. No se puede realizar un discurso justo sobre la justicia si no se dan esas condiciones de igualdad en la comunicación entre los interlocutores. Y aún cuando se dieran, hay que realizar en la práctica el discurso sobre la justicia en la acción política y social.

Si la razón ilustrada intenta superarse a sí misma por la vía de la racionalidad comunicativa no debemos aceptar la sinrazón y la irracionalidad de los instintos ni de los sentimientos como la única vía necesaria de autoliquidación de la modernidad.. Por eso se hace preciso analizar los orígenes ideológicos y científicos que los ataques actuales a la "razón ilustrada" tienen en la historia del pensamiento, pues conocer los significados de la "razón antimoderna o antiilustrada" nos puede permitir entender mejor si la "condición posmoderna" es simplemente eso, una etapa histórica que sigue a la Modernidad o más bien una legitimación del neoconservadurismo y del antimodernismo que intenta anular los logros de la Ilustración.

⁴⁶ Citado en A.Giddens y otros autores. "Habermas y la modernidad" Ed.Cátedra.Madrid. 3ªed.1994.p.59

1. 2.- LA TRADICIÓN FRENTE A LA MODERNIDAD

(El caso de España)

Uno de los ejes conceptuales claves para entender la lucha dialéctica de carácter ideológico que se ha dado en toda Europa y particularmente en España, es el de la oposición entre Ilustración y Antiilustración, entre Modernidad y Tradición. Por eso, intentaré analizar con cierto detenimiento las claves conceptuales más importantes que en nuestro país y en el resto de Europa se opusieron desde el s.XVIII hasta nuestros días a la "Razón ilustrada" y a la modernidad en nombre de la Tradición católica. Me parece necesario rastrear los orígenes de este pensamiento, sobre todo en nuestro país, porque desde el siglo XVI hasta hoy, el catolicismo se ha configurado como el núcleo esencial del pensamiento social, económico, político y moral que ha frenado en numerosas ocasiones el proceso de "secularización" y de "modernización" social y cultural de España y nuestra homologación política con el resto de Europa.

Antes de entrar en el análisis del pensamiento "tradicional" conviene detenerse en el análisis del mismo concepto de "Tradición". Para ello me basaré en el ensayo de Tierno Galván sobre las relaciones entre la tradición y el modernismo en el que el profesor español expone una aproximación teórica a los orígenes histórico-filosóficos y a las principales variantes europeas del pensamiento tradicional.

Según Tierno, el concepto de "tradición" en el plano socio-cultural ha tenido en la historia de Occidente dos variantes: la original que él denomina "mágico-religiosa" y la actual que surge a partir del Renacimiento y se profundiza desde la Ilustración y que se denomina "racional-histórica". El rasgo sociocultural y sociopolítico que define el paso de una mentalidad basada en la tradición "mágico-religiosa" a una tradición racional-histórica es el proceso de secularización que ha vivido toda Europa desde el siglo XVII hasta nuestros días y que a su vez ha tenido dos variables diferenciadas: la protestante (Europa central y nórdica) y la católica (Europa meridional).

La mentalidad tradicional mágico-religiosa está basada, según Tierno, en dos elementos conceptuales elaborados por S.Agustín y que perduran en cierto pensamiento neoconservador actual: la teoría del "cuerpo místico" aplicado a todos los cristianos y a toda la humanidad y la

distinción radical entre tiempo y eternidad que da lugar a una filosofía de la historia y a una política teocrática. La secularización ha consistido en el progresivo desplazamiento de la idea de "cuerpo místico", propia de la cristiandad por la de libre y racional asociación de los ciudadanos (léase "burgueses") en torno a unos mismos intereses económicos, sociales y políticos vinculados a la idea de tiempo histórico. Por eso, la tradición creada por la burguesía europea a partir del siglo XV y XVI está vinculada también al nacimiento de los modernos Estados nacionales y al capitalismo financiero y comercial de aquella época.

En el caso español, que es el que más nos interesa, no hubo propiamente al final de la Edad Media un planteamiento y debate acerca de la tradición mágico-religiosa como se produjo en otros países europeos. En España no se planteó el tema de la tradición racional e histórica prácticamente hasta el romanticismo, en el siglo XIX. En la Edad Media, e incluso durante gran parte de los siglos XV, XVI y XVII, la tarea fundamental del español era la guerra (contra el Islam o contra el protestantismo), pero no se planteaban los temas que propiciaban el debate racional y la tensión de las relaciones entre Iglesia, Estado y Sociedad. Por ello, afirma Tierno, *de aquí que en España no haya propiamente tradición, sino unos mitos que sirven para la invención de tradiciones. El español vive de modo exclusivo para el presente. El pasado lo rehace según sus intereses o quimeras. Por esta razón, quizá, no haya llegado nunca de un modo colectivo y apasionado a los problemas fundamentales... En este sentido, quizá convenga repetir que España no ha contribuido en absoluto a la formación de la mentalidad europea. Se han aceptado ciertos supuestos como inconclusos y no se han discutido jamás, por lo menos hasta el siglo XIX... En este sentido, el español ha vivido en un mundo mágico y su idea de la tradición ha sido mágica. Por esta misma circunstancia no ha tenido tradición propiamente dicha.*⁴⁷

Para profundizar mejor en la singularidad española de nuestra falta de tradición en el sentido histórico-racional, conviene repasar someramente lo que sucedió en otros países del Centro y Norte de Europa a partir de la Baja Edad Media y lo que sucedió en España. La filosofía de G.de Ockham (siglo XIV) y la lucha social, política y cultural que él mismo llevó frente al catolicismo oficial de la época constituyen una prueba significativa de las diferencias culturales entre España y otros países europeos. Mientras la separación de poderes (civil y eclesiástico) significaba el nacimiento de una conciencia cultural laica y era el inicio de la modernidad europea y de la ruptura

⁴⁷ E. Tierno Galván. "Tradición y modernismo". Tecnos. Madrid. 1962. p.56

con la tradición medieval, en la Península Ibérica existían diversas formas de configuración política, social, cultural y económica en medio de fuertes disensiones internas. Únicamente en la Corona de Aragón, impulsada por el dinamismo económico de Barcelona, como señala Jaume Vicens Vives, se sentaron ciertas bases sociales y políticas de inicio de la modernidad gracias a su clase burguesa. El movimiento antijudío de mediados del siglo XIV en todos los reinos peninsulares y en sus principales ciudades para buscar un "chivo expiatorio" de la Peste Negra (1348) tuvo consecuencias importantes para el desarrollo económico posterior y suerte desigual en Aragón y en Castilla. El tema de los "conversos" o "neocatólicos" a partir del siglo XIV y hasta el XVIII es uno de los ejes culturales de mayor trascendencia social y cultural de toda la Historia de España.

Tierno Galván insiste en que en nuestro país no se dieron en el Bajo Medievo, sobre todo en el siglo XIV, las condiciones culturales, el clima de debate cultural colectivo y de "secularización" ni tampoco las bases económicas y sociales para el inicio de la "modernidad" y la crítica radical a la Escolástica. Por ello, sobre todo tras la creación de la "monarquía hispana" de los Reyes Católicos y de los Habsburgo, lo tradicional fue sinónimo en España de "antimoderno", de "reacción arcaizante" y "antieuropea". La débil burguesía de Castilla que pudo haber dirigido el camino hacia la modernización social y cultural de España fue incapaz de llevar a nuestro país hacia el encuentro con Europa. Como señala Vicens Vives, *esta incompreensión del mundo capitalista dejó a Castilla desarmada ante Europa. He aquí un punto clave en la problemática actual de la historia de España. Y ello necesita aclararse profundizando no sólo en el mecanismo del negocio europeo y colonial, sino también buceando en la mentalidad castellana de la época de Felipe II. Si la burguesía en Castilla es un fenómeno transitorio, lo es más todavía si se la considera en su sector industrial* ⁴⁸. Como sugiere el historiador catalán esa mentalidad de "hidalgo castellano", guerrero y orgulloso, despreciaba en su fuero interno y en su valoración moral todas las actividades mercantiles y comerciales de los judíos y de los "conversos" a quienes identificaba con la usura y la ganancia ilícita. Esta incompreensión del capitalismo y de la mentalidad mercantil, llevó a Castilla y, por lo tanto, a toda España al aislacionismo cultural de 1572 con Felipe II, quien prohibió de modo expeditivo toda influencia de la "heterodoxia protestante europea" y todo contacto con las universidades de allende nuestras fronteras.

Si la tradición nacional española es, según Tierno, un invento artificioso de los "románticos

⁴⁸ J.Vicens Vives. "Aproximación a la Historia de España". Ed. Vicens Vives. Barcelona. 1^ª ed. de bolsillo. 1976. p.109

españoles" del siglo XIX, que posteriormente cada español cultivado lo utiliza en diversos momentos históricos a su conveniencia y en función de sus intereses, cabe preguntarse si es posible reconstruir algunos rasgos o características culturales de esa "subjetividad tradicional o antimoderna" del español que se manifiesta en diversos textos de diferentes autores, aunque sea de modo fragmentario y parcial. El predominio de la mentalidad "mágico-religiosa" y tradicionalista en España frente a la racional e histórica y moderna que configuró otros países europeos, debe tener algunos elementos discernibles que permitan identificar la transmisión histórica de unas formas de vida, de unos valores morales y de unas actitudes éticas que nos ayudarían a entender al "español tradicional" como sujeto consciente de su antimodernidad, de su oposición a las nuevas formas de entender el mundo y de entenderse a sí mismo. Este análisis no debe basarse únicamente en la historia de las ideas filosóficas y políticas, sino también en las formas de vida de la época y en los prototipos literarios que recrean la realidad social y cultural de cada época.

Por lo tanto ahora intentaré definir con mayor precisión los rasgos o características más importantes de esta racionalidad o pensamiento "antimoderno", basándome sobre todo en autores españoles. Y ello no sólo con la intención de reconstruir la mentalidad tradicional y conservadora que ha dominado la cultura española, sino también con la finalidad de reconstruir los rasgos de una "subjetividad antimoderna" que ha sido típica de la cultura española hasta el siglo XX. Esta predominancia de elementos tradicionales y conservadores en la vida española desde la Edad Media hasta hoy, tuvo sus excepciones con pensadores y formas de vidas propias de la modernidad, pero siempre en rivalidad dialéctica con los defensores de la identidad española, que era lógicamente la conservadora y tradicional. El "pensamiento neoconservador" de nuestra época tanto en España como fuera de ella, hunde sus raíces filosóficas e ideológicas en esa tradición religiosa occidental judeocristiana y, en nuestro caso, católica, que trata de negar todos los progresos conceptuales que se deben a la Ilustración y a sus epígonos fundamentales como el idealismo y el materialismo histórico y dialéctico. Sin embargo, empezaré mi análisis por la obra de un pensador que, a pesar de su catolicismo y su defensa de la tradición cultural española, intentó, al modo "ilustrado", superar los prejuicios y fanatismos seculares de nuestra cultura, mediante la reflexión y la crítica. Me refiero al Padre Benito Jerónimo Feijóo. Ello nos permitirá ver que Feijóo fue dentro de la "tradición católica" un "ilustrado" dentro de un contexto de ignorancia y antiilustración que nunca participó de la radicalidad crítica de las otras ilustraciones europeas, como la inglesa, francesa y alemana.

En la gran obra "Historia del pensamiento español" de José Luis Abellán se han analizado con profundidad las dificultades que hubo siempre en España para la libertad de pensamiento, al estar nuestro país tan identificado política y culturalmente con la religión católica. Como se sabe, una de las tesis más conocidas y probablemente más sólidas sobre la formación de la identidad española es la que sostiene que nuestra identidad histórica se forjó en la lucha de todos los reinos medievales de la península contra el Islam, contra el judaísmo y posteriormente contra el

protestantismo a partir de la época de Carlos V y Felipe II.

Desde el punto de vista de la configuración del pensamiento a lo largo de la historia, parece ser una tesis bastante plausible que la mayoría de filósofos españoles se mantuvieron fieles a la tradición "mágico-religiosa", y sometieron durante muchos siglos a la ciencia y a la filosofía al criterio definitivo de la fe católica y de la doctrina de la Iglesia. La falta de libertad de pensamiento y de expresión ha sido una constante de la historia de España hasta bien entrado el siglo XX y con la excepción de breves períodos de nuestra historia.

1.2.1.-Una luz entre sombras: El Padre Feijóo

Para empezar con una valoración global del siglo XVIII español, no podemos admitir lo que Menéndez Pelayo con evidente exageración le atribuyó, al calificarlo como *el siglo más perverso y amotinado contra Dios que hay en la historia*. A pesar de algunos excesos revolucionarios de finales de aquel siglo, la mayoría de escritores y pensadores suscribieron el deísmo, sin atreverse a plantear jamás un ateísmo materialista absoluto (cfr. Voltaire, Diderot, Rousseau). La lucha que se planteó entre la modernidad ilustrada y el catolicismo se hizo sobre todo en términos de civilización, como han señalado numerosos estudiosos de la cultura del siglo XVIII. Se trataba de una confrontación que intentaba calibrar si el cristianismo tenía valores válidos ante los ojos de la "razón moderna" o si, por el contrario, la tradición cristiana era capaz de aceptar los nuevos valores del progreso ilustrado. En el fondo se trata de la misma polémica que se sigue produciendo todavía hoy cuando se plantea si la nueva Constitución europea debe de incluir el cristianismo como valor esencial de la cultura y de la historia europea o más bien la Constitución europea debe ser laica y neutral en cuestiones religiosas.

En aquella época se estaba juzgando a toda la civilización cristiana europea bajo el prisma de la crítica racional de los "ilustrados". De ahí, que en muchas ocasiones la virulencia del choque llevó en muchos países europeos a duros enfrentamientos políticos entre la Iglesia y los distintos gobiernos. Un caso emblemático de esa confrontación fue la expulsión de los jesuitas de varios países europeos de gran tradición católica (Portugal en 1759, Francia en 1762 y España en 1767) e incluso se llegó por otros motivos diferentes a la supresión de la Compañía de Jesús por el Papa Clemente XIV el 21 de Julio de 1773.

En nuestro país las "luces de la Ilustración" no iluminaron apenas el espacio cultural, salvo raras y egregias excepciones. Por eso voy a dedicar este apartado a resaltar uno de los pocos "intelectuales ilustrados" del siglo XVIII, que representa no obstante un ejemplo de "católico ilustrado" fiel a la tradición católica, pero también un buen ejemplo de crítico racional de todos los

vicios y errores de la cultura española del XVIII. Fue el benedictino gallego B.J.Fejoo (1676-1764), uno de los pocos casos de universitarios españoles que se atrevió con su "Teatro crítico" (1726-1740) a poner en cuestión con ironía, sagacidad y valentía el anquilosamiento y la pobreza cultural en que los Gobiernos, las Universidades y la Iglesia habían sumido la cultura española.

El enfrentamiento cultural que se producía en la primera mitad del siglo XVIII era entre los "tradicionalistas" y los "novadores". Aquellos representaban en las Universidades una rancia, ignorante y repetitiva "Escolástica aristotélico-tomista" que se reducía a comentar los estudios de otros comentaristas sin acudir casi nunca a las fuentes genuinas de Aristóteles y Tomás de Aquino. La crítica filológica y filosófica estaba ausente de sus investigaciones y de su docencia. Frente a estos "tradicionalistas nacional-católicos" se alzó en nombre de los avances de la ciencia europea B.J.Fejoo al frente de los "novadores". Se trataba propiamente de una diferente interpretación del pasado histórico de España y de su identidad cultural; en ningún caso de una postura deísta ni menos aún de una actitud anticatólica.

Los tradicionalistas veían en la ciencia moderna experimental y en los "ilustrados" franceses un grave peligro para la identidad cultural española que debía seguir aferrada a su pasado glorioso del Siglo de Oro y por tanto a su identidad forjada en la teología, en la filosofía, en la literatura y en la mística española del XVI y XVII. Por eso rechazaban vehementemente el pensamiento científico y la racionalidad ilustrada porque consideraban que destruía la identidad esencial de la cultura hispánica. Por eso llamaban a sus oponentes "afrancesados". En cambio, los "novadores", como Feijoo, defendían que España debía incorporarse al progreso científico europeo sin perder su tradición religiosa y nacional, siempre que dicha tradición no se basase en ideas, usos y costumbres supersticiosas y pseudocristianas, basadas en la ignorancia popular y en la irracionalidad más obtusa.

En la España de la primera mitad del siglo XVIII en la que vivió B.J.Fejoo circulaban numerosos errores y supersticiones y se daba una exagerada tutela de la religión y de la Iglesia católica en todos los ámbitos de la vida social y cultural. Como señala el historiador Richard Herr, Feijoo *enfocaba siempre los problemas desde el punto de vista crítico, como la ciencia europea moderna examinaba los conocimientos heredados de la Edad Media. España, decía, no necesita más libros de Teología. ¿No poseía ya los mejores del mundo?. Unidad religiosa tampoco le faltaba. Lo que debía adquirir eran adelantos científicos. La ciencia moderna no era necesariamente opuesta a la religión y aseguraba que se podía quebrantar el imperio que*

*Aristóteles ejercía sobre la educación española, sin perjudicar la fe católica*⁴⁹

La obra de B.J.Feijóo fue considerada por algunos en su tiempo y también después como "peligrosa" por su defensa de la experiencia, de la Naturaleza y de la razón, así como de las ciencias naturales y experimentales que hacían avanzar las sociedades. En España, la lucha habida durante el siglo XVI y XVII contra el luteranismo del centro y del norte de Europa seguía todavía muy viva en la conciencia colectiva y en las clases dirigentes. Por eso el Tribunal de la Inquisición le llamó al orden a propósito de un punto doctrinal referido a que el baile no es pecado grave y eso aparece así expresado en el Tomo VIII de su "*Teatro Crítico*". Jamás Feijóo puso en cuestión la autoridad del Papa ni de la jerarquía católica; jamás dudó del Evangelio cuando éste afirmaba algo contrario a la ciencia experimental, pero su actitud ilustrada se refleja en que siempre procuró investigar críticamente los hechos antes de emitir un juicio sobre ellos. Su criticismo fue sin embargo como ya veremos en enseguida, más "teatral" y de "representación" que propiamente radical y transformador de la sociedad de su tiempo.

Por ello, afirmaba el buen fraile benedictino, *lo que de mí puedo asegurar es, que después de la Gracia Divina, la arma más valiente, que siempre he tenido para vencer todas aquellas dificultades, que la razón natural propone contra los Misterios de la Fe, ha sido el conocimiento de mi ignorancia en las cosas naturales... No percibo, cómo el pan puede convertirse en el Cuerpo y el vino en la Sangre de Cristo. Pero tampoco percibo, cómo una misma agua, cae del Cielo, se convierte no en uno ú otro cuerpo, sino en quantos cuerpos animales y vegetales hay acá abaxo*⁵⁰

En su ensayo sobre la Ilustración española, que se centra sobre todo en el análisis de la obra de Feijóo, Eduardo Subirats profundiza en el sentido "ilustrado" que se ha atribuido en la

⁴⁹ J.Antonio González Feijóo. "El pensamiento ético-político de B.J.Feijóo". Ed.Pentalfa.Oviedo. 1991. p.37

⁵⁰ J.A.González Feijóo en op.cit.p.54

historia intelectual española al benedictino gallego. Tras analizar como ejemplo paradigmático de su concepto de "ilustración" todo el proceso de análisis de un milagro popular llamado "de las Florecillas de S.Luis" que dicen que ocurría el 19 de Agosto en una ermita de un concejo asturiano, el profesor Subirats concluye que la aportación de Feijóo a la ciencia y a la filosofía fue casi nula, ya que ni el racionalismo ni el empirismo ni la ciencia moderna fueron bien aceptados ni entendidos por él. Únicamente su obra contribuyó a "desengañar" a algunas personas de los falsos "prejuicios" y de los "errores" y "supersticiones" de un pueblo poco leído y escasamente cultivado como el español de aquella época.

*En realidad, cuando Feijóo sintetiza su labor científica y su declaración de principios epistemológicos empiristas bajo el nombre de desengaño hace algo más que asociarlos con la lucha contra el engaño y la superstición, o la aspiración a la luz y a la verdad. Pues al mismo tiempo, la separación entre engaño y desengaño presupone el desplazamiento y la represión dentro de la crítica de aquellos aspectos emocionales. Al proclamar la ciencia como desengaño, Feijóo no la aproxima al dolor humano ni la hace más sensible a sus esperanzas y a sus deseos, sino precisamente más indiferente a ellos. En la medida en que la crítica es erigida como desengaño se vuelve inmune al desengaño que impone: se convierte en la fría pasión de una razón indiferente al dolor que inflige*⁵¹

Para terminar este breve capítulo dedicado a Feijóo, quisiera resaltar que su obra no murió en el olvido y que junto a otros eximios ilustrados del XVIII como Jovellanos, Olavide etc. resurgió después sobre todo con la "Generación del 98". Sin embargo hay que seguir diciendo que la cultura oficial, las Universidades y la Iglesia, si exceptuamos el breve paréntesis del reinado de Carlos III, en el siglo XVIII, siguieron durante todo el siglo XIX el camino de la antiilustración y del tradicionalismo más antirracional, anticientífico y antieuropeo. Este tradicionalismo siguió vinculando la identidad nacional española con la religión católica y con la defensa de la moral católica y por ello los principios del liberalismo político y social tuvieron una enconada confrontación contra el pensamiento reaccionario español a lo largo de todo el siglo XIX. La "dialéctica de la Ilustración" española se encuadró, por lo tanto, en la confrontación religioso-política entre los sectores partidarios del tradicionalismo católico y los partidarios del liberalismo racionalista. En esa dialéctica teórica y en esta lucha política vale la pena que analicemos con cierto detalle el pensamiento de Donoso Cortés como el genuino representante del "tradicionalismo católico" que en nuestro país fue la versión más reaccionaria contra el liberalismo y el socialismo.

⁵¹ Eduardo Subirats. "La ilustración insuficiente". Ed.Taurus. Madrid. 1981. p.118

1.2.2.- La reacción "católica antimoderna": Donoso Cortés

Los hechos acaecidos en Francia a finales del XVIII, a partir de la Revolución Francesa (1789), y la posterior instauración del Imperio napoleónico, tuvieron en la vida española una extraordinaria influencia. Hasta tal punto, que la polémica surgida entre "novatores" y "tradicionalistas" que ya había sido virulenta en la primera mitad de siglo XVIII en tiempos de Feijóo, más tarde en la primera mitad del s.XIX, se planteó filosóficamente entre "liberales, socialistas y católicos". Si hay un autor que con más vehemencia y claridad vio en nuestro país que la lucha ideológica ya estaba así planteada en las revoluciones de 1830 y de 1848, éste fue Donoso Cortés. Para Tierno Galván, es el único español que merece el título de "tradicionalista", aunque él lo considera un autor de segunda o tercera fila.

Es cierto que fue en Francia donde de modo más claro se produjo una reacción católica frente a los excesos de la Revolución francesa. Por ello en Francia y después en toda Europa surgió un movimiento religioso (cristiano y católico) que tuvo dos caminos diferenciados: el "integrismo" y el "catolicismo liberal". En Francia, hay que recordar entre los integristas a Louis Veuillot, José de Maistre y Louis de Bonald y en España a Donoso Cortés y a Jaime Balmes; entre los "católicos liberales" destacaron Lammenais y Lacordaire en Francia, mientras que en nuestro país no hubo en aquella época ni una figura intelectual de talla ni un movimiento de "catolicismo liberal" capaz de orientar a la sociedad española en esa dirección ni de generar un movimiento político en esa línea.

La polémica entre revolución liberal "versus" catolicismo y dentro del catolicismo entre "progresistas e integristas" fue tan potente e impetuosa que se zanjó en Roma con la condena de "los errores modernistas" (*Collectio errores modernorum*) en el famoso *Syllabus* (1864) promulgado por el Papa Pío IX. En este documento se anatematizaba la "modernidad" y se culminaba el rechazo de la historia moderna de Europa por parte de la cultura católica. La Iglesia católica perdió en aquel momento, y tal vez para siempre, la oportunidad histórica de establecer un fecundo diálogo con la "Ilustración y con la Modernidad". Por si esto fuera poco, al no asumir la Iglesia como institución cultural el proceso de secularización que las naciones europeas estaban logrando definitivamente a lo largo de todo el siglo XIX, terminó por condenar el "modernismo" como "encrucijada de todas las herejías" en la Encíclica *Pascendi* (1907), en los inicios del siglo XX.

Entre 1850 y 1907 la tensión iniciada en Europa a fines del XV había abocado ya al "desencuentro definitivo" en el siglo XX entre la cultura o civilización católica y la modernidad, entre la tradición religiosa y el progreso racional, técnico y científico. Hubo que esperar hasta 1965 en que el Concilio Vaticano II con su documento *Gaudium et spes* abriese de nuevo y con mucho

retraso el camino del diálogo y la aproximación entre la cultura moderna secularizada y la tradición católica. Sin embargo el pensamiento innovador de aquella constitución conciliar se ha ido disolviendo y en los tiempos actuales dominan en el catolicismo oficial las ideas tradicionalistas y conservadoras. Bastaría con leer las encíclicas del Papa Juan Pablo II para entender la ola de pensamiento neoconservador que predomina actualmente en las altas instancias de la Iglesia católica.

Como señala José María García Escudero, esta lucha dialéctica entre progresistas e integristas católicos estuvo y, creo que está todavía hoy, teñida de cierto "maniqueísmo" entre quienes se autoproclaman en exclusiva como herederos del "progreso" (progresistas) y quienes se creen en la posesión de la "tradición verdadera" (integristas). *Integristas y progresistas acaban en una visión maniquea de la realidad. Los primeros... son los que, con un mimetismo que es casi parodia de las dos ciudades agustinianas, enfrentan a la Ciudad de Dios (que, por supuesto identifican con la Iglesia tal como se encarnó en las sociedades del Antiguo Régimen) una Ciudad anticristiana, réplica satánica de aquélla, con sus principios, su organización, sus dogmas y sus jerarquías rivales, todo ello condensado en una palabra: modernidad.*⁵²

La obra de Donoso Cortés, literato, orador, jurista y diplomático constituye desde el punto de vista filosófico la mejor expresión de la reacción antimoderna, antiilustrada y tradicionalista que España aportó a Europa en todo el siglo XIX. En medio de la fogosidad de su fe católica y de su sincero amor a nuestro país, Donoso Cortés representa el mayor intento de frenar la influencia "perniciosa" del liberalismo y del socialismo sobre la cultura católica española. Sus ecos ideológicos y literarios llegaron hasta la "Generación del 98" que también trató de profundizar en el tema crucial de "renovar a Europa desde la catolicidad de España" o "renovar a España desde el racionalismo moderno de Europa". En el siglo XX hubo un pensador sinceramente preocupado por la filosofía de la religión y por la tensión entre teología y política en España. Fue Miguel de Unamuno quien replanteó de nuevo en España el mismo problema que en el XIX trató de resolver Donoso Cortés.

La valoración general de la obra de Donoso entre los actuales historiadores y filósofos españoles es hoy bastante negativa, en unos por razones "ideológicas" y en otros por razones puramente teóricas. Los que valoran en el pensamiento de Donoso Cortés su defensa tradicional del catolicismo como factor de civilización espiritual frente al liberalismo y al socialismo, suelen achacarle su falta de sistematicidad, su apasionamiento excesivo y su radical pesimismo

⁵² José M^a García Escudero. "Los cristianos, la Iglesia y la política". ANALES, Fundación San Pablo CEU. Madrid. 1992. Tomo I. p.152

antropológico. Por su belleza literaria, quiero transcribir algunos párrafos que Menéndez Pelayo le dedica al filósofo extremeño. Dicen así: *Donoso es la impetuosidad extremeña, y trae entre las venas todo el ardor de sus patrias dehesas en estío. No es analítico, sino sintético; no desmenuza con sagacidad laboriosa, sino que traba y encadena las ideas y procede siempre por fórmulas. No siempre convence, pero arrebatada, suspende, maravilla y arrastra tras de sí en toda ocasión. Aún más que filósofo es discutidor y polemista; aún más que polemista, orador*⁵³

Los que ven en Donoso Cortés un simple "reaccionario y tradicionalista", como Tierno Galván, no le conceden apenas ningún valor a su obra. Entre quienes han visto en él a un pensador que tuvo y tiene algo de extraordinario, por encima y en contra de su pensamiento integrista, reaccionario y antimoderno, me sumo al punto de vista del profesor Agapito Maestre. Comparto con él la apreciación de que Donoso Cortés no tiene nada que envidiar ni en profundidad ni en estilo a los tradicionalistas franceses De Maistre y De Bonald; más aún, nadie de su época, mitad del siglo XIX, supo pronosticar tan certeramente como él el futuro cultural de Europa. Como señala A.Maestre:

*Donoso Cortés supera a todos en perspicacia al observar que el verdadero enemigo del catolicismo es la secularización irreversible que lleva implícita toda legitimación radical de la política; o sea, la explicación de la conducta humana a través de la propia acción del hombre. De ahí, que desde Donoso Cortés hasta Carl Schmitt, la crítica más seria con la que se ha visto confrontado el pensamiento ilustrado no sea otra que la imposibilidad de justificar la acción política fuera de la teología*⁵⁴

Precisamente el hecho de que la teología política en Alemania siga todavía siendo un elemento de debate intelectual entre los "ilustrados cristianos" (teólogos) y otros "ilustrados no creyentes" muestra hasta qué punto el tema de la libertad y emancipación de los seres humanos que tanto preocupaba a Donoso sigue siendo la clave de la organización política de nuestro tiempo. En nuestro tiempo la dialéctica de la liberación humana o es interpretada en clave materialista o necesita algo más para que el ser humano pueda considerarse realizado y feliz como ser humano. Si la teología política de Europa (vgr. Joseph Metz) es repensada en términos de "teología de la liberación" en el Tercer Mundo (vgr. Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría etc.) es, según estos teólogos católicos, porque el ser humano demanda una justicia universal que debe

⁵³ M.Menéndez Pelayo. "Historia de los heterodoxos españoles". (Regalismo y Enciclopedia. Afrancesados y Cortes de Cádiz. Reinados de Fernando VII e Isabel II. Krausismo y apologistas católicos). Ed. Porrúa. N° 389. 1ª ed. en la Colección "Sepan cuantos..." México. 1983.p.484

⁵⁴ A.Maestre. "El poder en vilo". Tecnos. Madrid. 1994.p.54

realizarse en nombre de la “revolución social” del Jesús del Evangelio.

La respuesta a esto por parte del pensamiento "ilustrado" materialista es que las condiciones de posibilidad de la justicia deben ser creadas por los mismos seres humanos que poseen los instrumentos conceptuales suficientes ("racionalidad comunicativa y dialógica", “búsqueda de acuerdos intersubjetivos y de cooperación”) y la capacidad de organizar instituciones democráticas que ayuden a solucionar las desigualdades y las injusticias del sistema económico actual. Si uno se detiene a analizar las propuestas teóricas del Papa Juan Pablo II, encontrará los ecos de la "teología política" de Donoso Cortés, en cuanto que la crítica racional de Cortés insiste en la insuficiencia radical de la racionalidad política sin un fundamento religioso. Donoso, como señala A.Maestre, se enfrentó a la modernidad en nombre de la civilización católica, de la racionalidad teológica, del "logos" verdadero. El gobierno de los hombres carece de legitimidad si se expulsa a Dios y a la teología de la vida política. Por eso Donoso polemiza desde la razón argumentativa, discursiva, desde su lógica dialéctica y por eso lucha políticamente contra el liberalismo y el socialismo.

Donoso utiliza la dialéctica del lenguaje para aniquilar la retórica vacía de muchos discursos políticos de su época y se muestra radical, porque opone frontalmente al liberalismo y al socialismo la "lógica católica" basada en el "logos divino", en el hecho de Cristo, cuya verdad es superior a todos los razonamientos filosóficos. Quiere ser universalista y predicar la redención para todos los males de la humanidad, para todas las injusticias, pero desde la crítica de la crítica ilustrada de la época. Su gran hallazgo conceptual es haber hecho de la teología católica un factor de civilización y de solidaridad entre todos los seres humanos. *Desde este punto de vista, Donoso Cortés ejerce una metacrítica de la razón moderna... El pensamiento reaccionario no debe ser despreciado, sino discutido, porque es algo más que una apología dogmática: es una crítica de la propia crítica*⁵⁵

En resumen. La tesis final del "autoritarismo teocrático" que defiende Donoso Cortés supone un estímulo intelectual, a pesar de su sentido reaccionario, ya que llega a ella tras recorrer crítica y dialécticamente las teorías y los hechos de su época, las filosofías y las prácticas políticas del siglo XIX, al que acusa de no ser capaz de evitar ni la amenaza del nihilismo moral ni el declive de las instituciones parlamentarias ni la injusticia ni la miseria del mundo. Su crítica reaccionaria a los ideales ilustrados debe obligarnos a reflexionar sobre la capacidad teórico-práctica que posee hoy día la razón dialógica y sobre la potencialidad de los procedimientos democráticos para resolver la sinrazón y la injusticia de nuestra sociedad sin acudir ni a la violencia irracional ni a la Trascendencia divina.

⁵⁵ A.Maestre op.cit.p.67-68

Con este breve estudio del pensamiento de D.Cortés no pretendo agotar todos los temas que a él le preocuparon a lo largo de su vida y que se reflejan en su obra, sino sobre todo acotar los perfiles conceptuales de su rechazo del liberalismo y del socialismo desde su profunda y sincera catolicidad y desde su extraordinario amor a nuestro país. Con su pensamiento filosófico y político antiliberal y antisocialista puso las bases de cierta forma de pensar y actuar propia de algunos políticos de la España del XIX y del XX. Además, como han reconocido los estudiosos españoles y extranjeros de su pensamiento, la obra de Donoso Cortés constituye una de las más originales y perspicaces visiones del debate entre catolicismo y nihilismo, debido a su confrontación radical, llevada al terreno de la ontología y de la antropología, entre la fe católica y los sistemas filosóficos del liberalismo y sobre todo del socialismo. Por eso, el pensamiento de Cortés tiene una doble significación: ideológica e histórica.

Para conocer con más detalle su pensamiento, me centraré en un análisis más detallado de las principales tesis defendidas por Donoso Cortés en el libro teórico más importante de toda su producción, titulado *"Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo"* (1851).

a) El contexto histórico y cultural del "Ensayo" de Donoso Cortés

Los historiadores de nuestro país suelen estar de acuerdo en que la idea de las dos Españas que todavía hoy se cita como un "tópico" para comprender nuestra evolución histórica se fraguó sobre todo en el siglo XIX y tuvo como inicio emblemático la proclamación de la Constitución liberal de Cádiz de 1812. Tras la Revolución francesa, tras la Constitución republicana de 1791 en Francia y tras la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, todo el siglo XIX español fue un continuo vaivén filosófico del liberalismo al absolutismo, del humanismo ilustrado al humanismo católico, del socialismo materialista al liberalismo espiritualista. El resultado de todas esas convulsiones políticas y culturales fue un siglo plagado de guerras y de violencia que desembocó más tarde, ya en el siglo XX, en una guerra civil espantosa entre esas "dos Españas".

En el fondo de todas las luchas políticas, sociales y culturales que Donoso Cortés vivió de modo apasionado hasta su muerte en París en 1853, siempre late el mismo debate intelectual acerca del ser humano en su doble vertiente como ser racional y como ser libre. La modernidad ilustrada del s.XVIII que él tanto atacó, representada por Rousseau, Voltaire y todos los enciclopedistas fue vista por D.Cortés como la verdadera enemiga de la cristiandad, de la civilización católica, de la auténtica Europa que había vencido en la Edad Media a "los bárbaros"

ignorantes y violentos. Para Donoso la Ilustración europea había prescindido del "esplendor de la verdad" (*Veritatis splendor*), como diría el Papa Juan Pablo II en su famosa encíclica de finales del siglo XX.

La esencia filosófica, política y social de D.Cortés y su valor en nuestro momento histórico reside en que reinterpreta la historia de Occidente en términos de recivilización católica, al estilo de la teología de la Historia de Agustín de Hipona. Por eso él insiste en que la Tradición católica es universal, universalista ("*katholiké*") y hace una llamada a todos los pueblos y a todos los seres humanos de todas las épocas, porque esa es la "misión de Jesucristo y de su Iglesia". La decadencia de Occidente es vista por D.Cortés desde el mismo ángulo doctrinal que Agustín y que el actual Papa: desde la "descristianización de la vida y la cultura", desde la "paganización y el materialismo actuales", analizando toda la política y la economía en términos teológicos. Por lo tanto, mucho antes que O.Spengler y otros autores del XX, Donoso Cortés teorizó ya a mediados del XIX sobre la decadencia de Occidente y la interpretó siempre en términos teológicos.

El desarrollo conceptual del "Ensayo" no se corresponde con una síntesis filosófica perfectamente estructurada y desarrollada; ello se debe al apasionamiento con que Donoso mezcla sus tesis y sus valoraciones. Sin embargo, podría hacerse una síntesis basada en los siguientes puntos: el catolicismo como orden y civilización, el concepto de orden moral y el concepto de orden político.

b) El catolicismo como orden y civilización

En uno de sus mejores discursos en las Cortes españolas pronunciado el 30 de Enero de 1850, Donoso Cortés realizaba un diagnóstico acerca de la situación de Europa que constituye un extraordinario documento porque refleja la honda preocupación que sentía como hombre de Estado y diplomático recién llegado de Berlín por el porvenir de la civilización europea. Este diagnóstico lo hace tras haber sentido desde su Embajada en Berlín las sacudidas de todas las Revoluciones obreras de 1848 en varias ciudades europeas (París, Berlín, Milán). Es un momento histórico en el que, por primera vez de un modo generalizado, las masas obreras adquieren conciencia de su peso en la historia y de la justicia de sus reivindicaciones bajo la influencia del socialismo de Marx y Engels.

Donoso Cortés dice en su *Discurso sobre Europa* (1849): *Señores, la verdadera causa del mal hondo y profundo que aqueja a la Europa está en que ha desaparecido la idea de la autoridad divina y de la autoridad humana. Ese es el mal que aqueja a la Europa, ése es el mal que aqueja a la sociedad, ése es el mal que aqueja al mundo; y por eso, señores, son los pueblos ingobernables. Esto sirve para explicar un fenómeno que no he oído explicar a nadie, y que, sin embargo, tiene una explicación satisfactoria*".⁵⁶.

Como se puede apreciar, la causa ontológica del mal que padece Europa y la humanidad entera en su conjunto es mucho más honda de lo que los políticos de su época pensaban. Para los partidos políticos y para muchos intelectuales españoles de su generación todos los males de España procedían del mal gobierno, de las medidas económicas, sociales y culturales desacertadas que sumían a nuestro país en el caos, la pobreza y la incultura. Sin embargo, Donoso Cortés intenta trascender ese diagnóstico de los problemas y situarlo en "la ontología del mal", que será en el fondo, la culpa radical del ser humano, el pecado original. Con ello somete toda la política a la teología o hace simplemente teología política.

La clave religiosa de Donoso es considerada por él como el concepto radical y como el método hermenéutico apropiado para interpretar la historia humana, para comprender la evolución de toda la humanidad desde el "paraíso terrenal" hasta la decadencia europea de 1848. Esa es la reinterpretación que hace Donoso de *"La Ciudad de Dios"* de Agustín; al igual que el teólogo de finales de la Edad Antigua y en pleno proceso de descomposición del Imperio romano, Donoso Cortés considera que la verdadera civilización descansa sobre la "historia de la salvación", sobre la teología de la historia y la teocracia política. El paganismo y el politeísmo romanos y la descomposición social, cultural y moral de Roma fueron vistos por Agustín como el síntoma claro y definitivo de que la "Ciudad terrestre" y la sociedad humana se degradan y degeneran hacia la inhumanidad y caen en la bajeza moral.. La época de la mitad del siglo XIX era reinterpretada por D.Cortés como un momento de decadencia similar al final del Imperio Romano en el siglo V.

Entre todas las disciplinas racionales pensadas por el género humano, la teología, según Donoso, es la ciencia superior. Todas las verdades políticas y sociales deben someterse a la teología católica, ya que todo el saber debe estar supeditado a la ciencia de las ciencias, la Revelación. No existe una diferencia clara entre fe y razón, entre ciencia y teología; es la misma tesis del agustinismo filosófico. El ámbito del conocimiento está totalmente al servicio del ámbito de la salvación. En el trasfondo de su visión pesimista de la naturaleza humana, de la historia y de

⁵⁶ Donoso Cortés. "Obras Completas". B.A.C. Madrid. 1970.Tomo II. p.457

la cultura humanas, se halla la gran cuestión que él toma del Evangelio y de Agustín. La pregunta definitiva es ésta: ¿De qué le vale al hombre ganar todo el mundo y saberlo todo si pierde su alma?. La "buena nueva", el Evangelio de Jesucristo es la mayor ciencia y la única verdadera sabiduría a la que puede aspirar el ser humano.

En pleno siglo XIX, con los descubrimientos científicos y filosóficos que Donoso conoce por sus lecturas y por sus estancias en Europa, ni el liberalismo ni el socialismo ni el progreso técnico, científico e industrial han creado una nueva civilización, ni un nuevo humanismo ni una mejora del género humano. La nueva civilización y la regeneración de la humanidad tienen que provenir de la teología católica. *El catolicismo es un sistema de civilización completo; tan completo, que en su inmensidad lo abarca todo: la ciencia de Dios, la ciencia del ángel, la ciencia del universo, la ciencia del hombre.. El catolicismo no es solamente. uno de los varios elementos que entraron en la composición de aquella civilización admirable; es más que eso, aún mucho más que eso; es esa civilización misma*⁵⁷. Si se conectan estas expresiones con las declaraciones del actual Papa sobre el presente y el futuro de la civilización europea y mundial, se podrá apreciar la actualidad del pensamiento tradicionalista y conservador de Donoso Cortés. Se repite sin cesar que Europa y el mundo camina hacia su decadencia porque se han olvidado los valores y las normas morales del cristianismo.

Como se puede comprobar, Donoso Cortés no acepta que la civilización humana sea una obra intramundana, immanente al hombre y totalmente autónoma que se ha desarrollado en la historia sin recurrir a Dios, al Creador y a la Providencia divina. Su pesimismo radical acerca de la condición humana está inspirado en Agustín y parece más cercano a Lutero que al catolicismo; la "decadencia" empezó con el pecado original y el progreso de la Ilustración ha generado el orgullo materialista del socialismo y la vanidad exagerada del liberalismo "deísta". Para Donoso Cortés todos los avances intelectuales de la humanidad han sido una vana pretensión por "divinizar" al ser humano y sus capacidades racionales haciéndoles creer, como al "Luzbel" del Génesis, que "seréis como dioses". Y sin embargo, el orden verdadero de toda la realidad es el católico; la única salida posible ante el desorden social, político y cultural del siglo XIX es la vuelta al "orden religioso, al orden católico".

La sensibilidad extraordinaria de D.Cortés le hizo captar "el espíritu de su época" y la crisis cultural y civilizatoria en que se debatía el siglo XIX europeo y que ya prefiguraba la crisis nihilista de finales del XIX con Nietzsche y sus epígonos del XX. Donoso fue uno de los europeos que mejor interpretó "los signos de los tiempos" desde el catolicismo, tratando de dar una respuesta religiosa a los nuevos retos intelectuales del liberalismo y del socialismo. Es cierto que su concepción antropológica de la libertad humana se basaba en un pesimismo radical acerca de

⁵⁷ Donoso Cortés. "Obras Completas". BAC. Madrid. 1970. Vol.II. p.508 y 547

“la naturaleza humana caída “ y en decadencia desde los orígenes, y es cierto también que únicamente conoció a fondo el socialismo utópico y anarquista de P.J.Proudhon y no el "materialismo histórico y dialéctico" de Marx y Engels. Pero en su descargo, se puede decir que la España que le tocó vivir era de una lucha ideológica y política muy visceral, muy irracional, sin unas "reglas de juego democráticas y burguesas" bien establecidas y con una carga de pasión e incultura bastante importantes. Donoso en su primera etapa fue partidario de los ideales de la Revolución francesa y del liberalismo político, pero posteriormente, desencantado de la lucha política, se "convirtió al catolicismo" de una forma apasionada, debido a una serie de experiencias personales, llegando hasta el "tradicionalismo" y el "integrismo" en la defensa del "imperio católico y eclesiástico".

c) El orden católico universal

Una de las preocupaciones más intensas y sinceras de Donoso Cortés a lo largo de toda su vida fue la política, el problema de la convivencia entre los españoles y el problema de la gobernabilidad de España en medio de tantas luchas y rivalidades. Esta preocupación le llevó desde muy joven a participar en todos los debates intelectuales habidos en la Universidad y en la tribuna de las Cortes en Madrid. El problema de la autoridad política le llevó a profundizar de un modo filosófico en el tema del "orden ontológico" de la realidad creada por Dios y simultáneamente en el tema de la autoridad y dirección de los asuntos humanos, el tema del poder político. En suma, su obsesión fue siempre la "teología política", sobre todo en este punto, la “legitimación del orden político” desde un fundamento teológico.

El orden ontológico de la realidad está dominado, dice Donoso siguiendo a Agustín, por el amor de Dios que ha creado el Universo y sigue dirigiendo el mundo y la historia. Todo era armonía, paz y orden en el mundo, era “un paraíso”, hasta que se introdujo el desorden, el mal y el caos por el pecado del hombre. La libertad humana, según Donoso, es una capacidad admirable para ejercer el bien, para obedecer a Dios; pero nuestro pecado esencial es la desobediencia, el orgullo, el enfrentamiento con Dios, la “divinización del ser humano”. El hombre, tras su caída, no puede por sí mismo levantarse ni redimirse. La naturaleza humana por su sola razón no puede alcanzar la verdad ni ejercer la auténtica libertad de los "hijos de Dios". Sobre la absoluta incapacidad del ser humano para encontrar la verdad fuera de la fe cristiana y sobre su radical impotencia para ser virtuoso escribe Donoso:

Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto

Dios una repugnancia inmoral y una repulsión invencible ⁵⁸ Por lo tanto, la pretendida autonomía del ser humano y su búsqueda racional de la verdad le llevan al desorden, al caos y al escepticismo. No hay ninguna paz, ninguna armonía ni ningún orden en el mundo y en la historia fuera del orden de Dios, fuera de la ley natural (Creación, Conservación y Providencia divinas). Toda su teología de la Historia se reduce a una reinterpretación pesimista de la Historia humana en clave de historia salvífica.

La idea clave del orden natural e histórico para Donoso Cortés es el Amor. Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo son amor y para realizarse como seres humanos hay que "estar en el amor de Dios, en la caridad". La comunión de amor es realizada en el Dios trinitario y es difundida a todos los seres humanos (vivos y muertos, santos y pecadores); pero sin la gracia y sin la fe no somos más que seres humanos frágiles y miserables; somos ante todo "pecadores" que solamente engendramos el mal. La influencia de la "ontología agustiniana" es manifiesta y es también bastante clara su derivación hacia posiciones maniqueas acerca de las relaciones entre la fe y la razón, entre la naturaleza humana y la gracia sobrenatural.

Frente a este orden religioso que produce la armonía de lo natural y de lo humano, basado en la Caridad de Dios, en el amor y la paz, la libertad humana fue mal utilizada para rebelarse contra el Dios Creador y ahí comenzó la "decadencia de la humanidad". Porque para Donoso Cortés la libertad no es la capacidad de elección entre bienes diferentes o entre el bien y el mal. Precisamente ese es el gran error del racionalismo y del liberalismo filosófico. Nuestro autor tiene una concepción de la libertad o del libre albedrío como la capacidad de orientarnos hacia el Bien absoluto, hacia Dios y no como capacidad de elección del mal. Para él hay unas consecuencias contradictorias y absurdas derivadas de esa concepción de la libertad. El hombre no puede escoger libremente la perfección, ya que Dios como suma perfección no puede elegir el mal. Del mismo modo, el ser humano no puede ser libre para elegir el mal; si el ser humano es libre, no es perfecto y si quiere la perfección no la elige libremente.

Donoso falsifica nuestra noción de libertad humana, tomando el modelo de libertad de Dios, que consiste precisamente en la suma perfección que no puede no elegirse a sí mismo; en Dios existe, dice Donoso, la libertad perfecta porque no puede entender el mal ni hacer el mal; y sin embargo es la libertad absoluta y omnipotente que puede hacer y debe hacer todo lo que hace de modo amoroso y libre. Por eso, al aplicarle este concepto de libertad absoluta a un ser finito y limitado como el ser humano, afirma que el ser humano no tiene la libertad "perfecta", ya que es imperfecto y limitado.

⁵⁸ Donoso Cortés. op.cit.Vol.II. p.547

¿En qué consiste la libertad humana? Se pregunta Donoso. Y responde que en su capacidad de cometer errores en el plano del conocimiento y en el plano de la acción. La libertad es en realidad "un peligro" ontológico, ya que mediante ella el género humano puede apartarse de la búsqueda de Dios, de la búsqueda del Bien y del catolicismo que es la Verdad. Por lo tanto, según Donoso, no hay verdadera libertad fuera del "*camino trazado por Dios en los Evangelios y en la Iglesia católica*".

Los argumentos contra el liberalismo y el socialismo que pregonan un nuevo "orden social y humano" nacen en Donoso de su concepción totalmente pesimista y negativa de la condición humana. No existe una "*independencia absoluta ni una soberanía absoluta de la razón humana*". El ser humano es esencialmente frágil y miserable, incapaz de hacer el bien y de buscar la verdad. La culpabilidad esencial y la radical vulnerabilidad del género humano, le llevan a D.Cortés a su peculiar visión del orden moral.

d) El catolicismo como orden moral

El concepto de orden lo explica D.Cortés siguiendo la doctrina del platonismo y del "neoplatonismo cristianizado" de Agustín. Lo define así: *Lo que es lo mismo, el bien supremo consiste en que todas las cosas conserven aquella trabazón que Dios puso en ellas cuando las sacó de la nada, y que el desorden, o lo que es lo mismo, el mal por excelencia, consiste en romper aquella admirable trabazón y aquel sublime concierto* ⁵⁹

Es muy claro, como se puede apreciar por este texto, que el orden como armonía perfecta creada por Dios es un elemento conceptual propio del cristianismo compartido también por todas las grandes religiones reveladas. Dios Creador, según la Biblia (Génesis), creó el mundo con todos los seres como una ordenada, pacífica y armoniosa cadena ontológica (ángeles, seres humanos, animales, plantas y minerales) que se mantuvo así hasta que entró el desorden moral, el mal en el mundo.

Donoso Cortés, al narrar el origen del desorden y de todos los males morales y físicos del mundo, se retrotrae a la primera ruptura del orden moral establecido por Dios: se remonta a la

⁵⁹ D.Cortés (op.cit.vol.II p.581)

rebelión de los ángeles, a Luzbel con su desobediencia al Creador. Tras esa primera rebelión contra Dios, cita D.Cortés la siguiente rebelión, la de Adán y Eva, que es interpretada como un intento de querer ser tan sabios y omnipotentes como Dios. Ahí está la clave moral de todos los males de su época, piensa Cortés. Precisamente el liberalismo y socialismo constituyen un intento de querer ser como dioses, de ser los dueños y soberanos absolutos de la vida individual, de la vida social y de la historia.

Donoso Cortés defiende los dogmas católicos con vigor y particularmente el del "pecado original" que lo interpreta literalmente, como era normal en la exégesis católica del siglo XIX, que todavía no había llegado a los avances de la hermenéutica actual. Con el "pecado de Adán y Eva" entraron todos los males en la historia humana, tanto físicos como morales; sin embargo, el liberalismo no quiere aceptar ese pecado en el que toda la especie humana quedó "radicalmente" dañada e incapacitada para el bien. Los liberales, según D.Cortés, desprecian el pensamiento teológico y hacen teología sin saberlo. Los males del mundo no tienen su origen último en los sistemas de gobierno, ya que toda cuestión de gobierno es en el fondo una cuestión de legitimidad. Los gobiernos legítimos son buenos, según el liberalismo y los gobiernos de los usurpadores son malos. Sin embargo, D.Cortés interpreta el tema de la legitimidad de los gobiernos de otra manera. Los gobiernos legítimos son aquellos que tienen su origen en Dios y los ilegítimos los que no tienen su origen en Dios. Lo cual nos llevaría, según Cortés, a considerar que toda "autoridad procede de Dios", según la fórmula de Pablo: *Non est auctoritas nisi a Deo (Epístola a los Romanos 13,1)*; es decir, que el origen último de la autoridad política no es la soberanía del individuo ni del pueblo, sino que radica en Dios, Creador supremo de toda la realidad y Providencia absoluta que vigila la historia de toda la humanidad. ¿Qué lugar hay para la soberanía popular y para la democracia en esta teocracia política y en este autoritarismo sacralizado?

Tras rechazar el liberalismo porque considera que los males de la historia humana proceden de las instituciones políticas y de los gobiernos, Donoso rechaza también el socialismo porque comete otro error gravísimo. Donoso Cortés, piensa que el socialismo libertario, el anarquismo de Proudhon, es erróneo puesto que sitúa el origen de todos los males humanos en las instituciones sociales que pervierten la "bondad natural del ser humano". Donoso ataca el socialismo en sus raíces materialistas y ateas que han llevado hasta las últimas consecuencias la "desteologización" de la cultura. El racionalismo es la raíz de todos los "errores filosóficos" que atenazan a la filosofía del siglo XIX: el deísmo, el panteísmo, el maniqueísmo, el fatalismo y el ateísmo. El socialismo anarquista de Proudhon es, en realidad, el único sistema filosófico que en este "Ensayo", se dedica a analizar D.Cortés. También cita a Fourier, Saint-Simon y Owen, pero sus lecturas y sus ataques muestran claramente que su "enemigo principal" es P.J.Proudhon.

El liberalismo y el socialismo realizan un diagnóstico equivocado sobre el origen de los males del género humano, porque ni el ser humano es bueno por naturaleza ni los cambios de las

instituciones políticas y sociales van a regenerar la naturaleza humana. Proudhon pensaba que el ser humano *no es pecador, sino que ha sido mal hecho* y que por tanto la cuestión de cambiar la sociedad en la que cada ser humano nace y se desarrolla. Sin embargo, Donoso Cortés se esfuerza en demostrar las contradicciones del sistema anarquista del socialismo "utópico" que, por un lado, considera "bueno por naturaleza" al ser humano y, por otro, lo considera "malo por la sociedad". La teología que subyace en todas las escuelas filosóficas es evidente, piensa Donoso; porque, ¿cuál es la gran cuestión teológica de todos los tiempos? La cuestión de la naturaleza y la lucha dialéctica del Bien y del Mal.

El origen de todos los males es que los seres humanos, incluidos los pensadores liberales y socialistas, han erigido a la Razón como diosa y han divinizado y absolutizado la capacidad del ser humano, llegando a crear la Torre de Babel. La escuela liberal es "antiteológica" porque se limita a hablar de los "malos gobiernos", sin entrar hasta el fondo en la última causa del mal esencial de la humanidad: el pecado original. En cambio, la escuela socialista es "teológica" porque deforma la tradición bíblica y la doctrina católica al dar *un sentido racionalista a las palabras católicas*. Los lemas revolucionarios del liberalismo y del socialismo como "libertad, igualdad y fraternidad" son genuinamente cristianos y católicos en su formulación más profunda, porque no hay mayor libertad, igualdad y fraternidad que la de los "hijos de Dios, hermanos en Cristo y libres de espíritu".

Por lo tanto, el catolicismo como orden moral es no sólo la explicación de todos los males de la humanidad sino su propia terapia, su propia salvación. D.Cortés está convencido de que en la teología católica se halla la explicación exacta de todas las patologías humanas y la curación de todos los sufrimientos y angustias de los seres humanos. El dogma del pecado original y el dogma de la redención de Cristo (Hombre y Dios) son la clave de toda su antropología y de toda su filosofía de la historia. Esa concepción lineal de la historia tiene su mejor predecesor en la obra de Agustín de Hipona, en su teología y filosofía de la historia y por eso concibe el escenario histórico (colectivo e individual) como una lucha a muerte entre las fuerzas del Bien capitaneadas por Cristo y la Iglesia católica y las fuerzas del Mal comandadas según Cortés por los filósofos liberales y socialistas que llevaban al caos y al desorden a Europa y a España.

Dentro de este "orden moral" que instauró el catolicismo se dan los tres momentos claves de la "historia de la salvación" que es como se debe interpretar el desarrollo de la historia de la humanidad. El primer momento es el "período edénico" del paraíso terrenal, en el que Adán y Eva, la humanidad originaria, vivían en paz y armonía con Dios, con la Naturaleza y consigo mismos. No había dolor ni trabajo, ni enfermedad ni muerte. El segundo momento clave fue la caída, el pecado original que cometieron nuestros primeros padres y que fue, ante todo, la desobediencia y el orgullo de querer ser como dioses, conocedores del Bien y del Mal. En ese momento se introdujo el dolor, el trabajo, la enfermedad y la muerte en el mundo y el Mal se hizo dueño de la

historia humana. El tercer momento, el más grande la historia humana, según Donoso, fue la Redención de la humanidad del pecado gracias al nacimiento, vida, muerte y resurrección de Cristo. Gracias a la Redención de Cristo, Hombre y Dios, el Mal fue vencido en el mundo y con ello todos los dolores, enfermedades y hasta la misma muerte adquirieron otro valor: fueron salvíficos y santificadores. La historia de la lucha dialéctica entre el Bien y el Mal ha quedado, según Donoso, definitivamente ganada por Cristo que es la superación total del mal, del dolor y de la muerte.

En conclusión, el "catolicismo es el nuevo y definitivo orden moral" cuyos principios fueron reinstaurados por Cristo, el nuevo Adán, el nuevo Hombre-Dios y que tiene en la Iglesia católica la única garantía del Bien y de los valores morales universales y definitivos para todos los hombres de todos los tiempos. Frente a la decadencia moral de su época, Donoso Cortés opuso el orden moral "eterno y perenne" del catolicismo, basado en la explicación de los dogmas del pecado original y la redención de Cristo.

e) El catolicismo como orden político y social

Donoso Cortés fue un político preocupado por todos los asuntos sociales, económicos y políticos que afectaban a España y a Europa. Por eso intentó resolver el "desorden y la decadencia" reinantes en su país y en Europa aplicando los principios católicos para "curar" los males de su sociedad y de su tiempo. En su diatriba constante contra el liberalismo y el socialismo, Cortés encontró un "dogma" católico que le pareció totalmente apropiado para fundar un nuevo orden social justo: la idea de solidaridad católica y cristiana.

El empleo del término solidaridad por los filósofos del "socialismo libertario" como Proudhon, Fourier, Owen y Saint-Simon, le hizo repensar desde otra perspectiva las soluciones a las graves injusticias y desigualdades del siglo XIX. No se debe olvidar que los ideales de la Revolución Francesa (1789) y su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1792), se acuñaron bajo el lema: *libertad, igualdad y fraternidad* y que bajo el mismo se libraron todas las luchas sociales del XIX y del XX. Donoso Cortés convirtió su "dogma católico de la solidaridad" en un nuevo principio de orden social, político y económico. Y todo ello, basándose en su interpretación de la teología paulina que afirmaba que todos somos hijos de un mismo Padre, Dios, hermanos en Cristo y miembros del mismo Cuerpo Místico. Por lo tanto, había entre todos los seres humanos una unidad sustancial, una especie de "solidaridad orgánica", gracias a la redención de Cristo.

Por eso afirmaba con orgullo Donoso: *Esa responsabilidad en común, a la que llamamos solidaridad, es una de las más bellas y augustas revelaciones del dogma católico, puesto que*

supera la concepción atomista e individualista del liberalismo y la concepción comunista del socialismo que antepone lo social a lo individual. Para Cortés, la sociedad es un tipo de "organismo vivo" compuesto de miembros al servicio de la totalidad, pero todos con la misma dignidad personal, con la misma "grandeza divina". Las personas humanas no pueden caer en el servilismo de la sociedad, en el despotismo comunista ni tampoco en el individualismo anárquico de los liberales. La ley de la solidaridad católica es universal y equilibrada, ya que afecta a todas las asociaciones humanas: hay una solidaridad familiar, una solidaridad nacional y una solidaridad universal, humana. O como afirma Donoso, existe la solidaridad doméstica, la social, la política y la humana, aunque la exigencia de responsabilidad es siempre individual y nunca de la sociedad.

¿Por qué el liberalismo no acepta la solidaridad? Porque, según Donoso, este sistema filosófico y político se basa en el principio de no-intervención y en que cada cual debe cuidarse sí mismo sin preocuparse de los demás. Por eso, *un pueblo adoctrinado por las doctrinas enervantes de esta escuela llamará a los otros extraños, porque no tiene fuerza para llamarlos enemigos*⁶⁰. ¿Y el socialismo? Podría preguntársele a Donoso, ¿no basa precisamente su fuerza revolucionaria en la solidaridad con los oprimidos y los débiles?

A ello contesta Cortés que, aunque los socialistas afirman la solidaridad entre las naciones y pueblos, no entienden ni defienden la solidaridad doméstica, familiar, ya que se basan en un principio erróneo: la igualdad. Esa igualdad, piensa Donoso, lleva a los socialistas a creer que todos los seres humanos son dueños absolutos de unos derechos inalienables que corresponden a todos por igual. Ese igualitarismo mina la estructura jerárquica de la familia y la disuelve por completo. Según Donoso, la familia está íntimamente unida a la idea nobiliaria, a la nobleza y a la idea de propiedad privada que el socialismo destruye por completo. Aquí reside la oposición conceptual entre Donoso y los socialistas: su idea de jerarquía enfrentada totalmente a la de igualdad.

Precisamente la noción de igualdad de derechos y libertades y la abolición de la propiedad privada son los dos elementos claves del ataque donosiano contra "las escuelas socialistas". He de señalar que en este Ensayo que estamos analizando, únicamente se refiere a las teorías del "socialismo utópico", al comunismo libertario de Proudhon y en menor medida de Fourier, Saint Simon y Owen. Nunca cita ni a Marx ni a Engels, ya que hacia 1850 aún no se habían publicado las grandes obras de Marx y Engels sobre la sociedad capitalista y porque el tema de la autoridad y del poder que tanto obsesionaba a Donoso, estaba planteado en toda su radicalidad en las obras de los anarquistas de su época.

⁶⁰ Donoso Cortés. op.cit. p.642

La noción en la que más se detiene Cortés es la de propiedad privada que para él se identifica con la propiedad de la tierra. Así como la tierra es perpetua, eterna y nunca muere, mientras que los seres humanos son efímeros y temporales, del mismo modo la propiedad privada de la tierra debe estar en manos de la familia (Mayorazgos) y de la Iglesia (Monástica); por lo tanto, la propiedad de la tierra ha de ser social y no individual. Más aún, no podía admitirse una ley como la de la "desamortización" de Juan Álvarez Mendizábal (1836) que puso en venta *todos los bienes raíces de cualquiera clase que hubiesen pertenecido a las comunidades y corporaciones religiosas extinguidas, y los demás que hayan sido adjudicados a la Nación por cualquier motivo o título, y también los que en adelante lo fueren desde el acto de la adjudicación*⁶¹

Tanto por razones de fe como por razones políticas, Donoso se opuso a la Desamortización, pensando que *la propiedad no tiene razón de existir sino estando en manos muertas, como quiera que la tierra, perpetua de suyo, no puede ser materia de apropiación para los vivos que pasan, sino para esos muertos que siempre viven*⁶² Con estas afirmaciones se puede apreciar qué mentalidad tan poco productivista y tan ajena al capitalismo tenía sobre la agricultura y sobre la generación de riqueza para nuestro país.

Su defensa de la solidaridad familiar y nacional se basa ante todo en los vínculos del amor y del honor que unen a las familias con sus antepasados y a los ciudadanos actuales con los de otras épocas. El socialismo, piensa Donoso, destruye la solidaridad familiar en nombre de la igualdad y lo mismo hace con la solidaridad nacional al destruir el amor a la patria y el sentido de la gloria nacional. Incluso se permite criticar lo que era y es más propio del socialismo: su sentido internacionalista y cosmopolita, afirmando que es incompatible el concepto de "patria" y el de "socialismo". Es evidente que su análisis de la dialéctica histórica y materialista creada por Marx no fue conocido por Donoso y que su visión del socialismo fue bastante parcial y muy sesgada.

Nuestro autor termina atacando radicalmente el lema revolucionario que preconizaba la "libertad, igualdad y fraternidad". La solidaridad cristiana y católica es superior a todas las actitudes morales basadas en el liberalismo y en el socialismo. Donoso, apoyándose en la visión pesimista de Hobbes, piensa que el ser humano ni es igual ni libre ni fraternal respecto a los demás seres humanos. La historia y la experiencia nos dicen que los seres humanos somos desiguales, que

⁶¹ Manuel Tuñón de Lara. "La España del siglo XIX" (Tomo I). Ed.Laia. 7ª ed. Barcelona. Octubre 1975. p.117

⁶² Donoso Cortés. op.cit. p.645

unos son siervos de otros y que la fraternidad no existe entre los seres humanos. La idea de que el "hombre es un lobo para el hombre" preside toda la visión donosiana de la condición humana. La guerra de todos contra todos es el estado original de la humanidad. En la época de las guerras civiles en la Inglaterra de Hobbes (siglo XVII) y en el siglo de las luchas políticas entre liberales y tradicionalistas en la España de Donoso, ambos pensaron que en la sociedad humana era imposible la convivencia democrática y que toda la historia humana se basaba en una incesante guerra civil. Ni uno ni otro tenían suficiente confianza en la razón humana como para construir un orden social, económico y político apoyado únicamente en las capacidades humanas. Tanto Hobbes como Donoso Cortés reniegan de los ideales democráticos de la libertad y de la igualdad porque han traído, según ellos, todos los males a la humanidad.

La visión filosófica y teológica de nuestro autor le lleva hasta el luteranismo en el que ve el inicio de todos la decadencia filosófica de Occidente. En él, según Donoso, se socava el principio de autoridad de la Iglesia católica como encarnación histórica de Cristo y todo se somete al principio del "libre examen". El racionalismo posterior, el empirismo, el liberalismo y el socialismo son derivaciones doctrinales que han llevado dicho principio hasta sus últimas consecuencias.

Como conclusión y para que se vea el papel de Donoso Cortés como precursor del actual pensamiento teológico neoconservador, se puede comparar todo lo expuesto con una de las principales encíclicas doctrinales de Juan Pablo II, la *Sollicitudo rei socialis* (1987). Los conceptos fundamentales de esta encíclica tienen un notable paralelismo con los del "Ensayo" de Donoso Cortés; son el concepto de pecado y el concepto de solidaridad. En ambos casos se considera que el origen de todos los males sociales está en el pecado personal y según el Papa también en las "estructuras de pecado"; como solución, se ofrece la doctrina teológica y social del catolicismo: la solidaridad como nuevo nombre de la caridad y justicia cristianas. La teología católica del actual papado converge con Donoso Cortés en el diagnóstico y en la solución política. Ambos sostienen que sin el apoyo de la fe en el Dios católico no hay salida a la actual crisis de la civilización europea. Para esta teología política neoconservadora propuesta por el Estado Vaticano, ni el capitalismo liberal ni el socialismo materialista son alternativas suficientemente sólidas para resolver esta crisis civilizatoria. Según esto, la única solución consistente a la actual crisis civilizatoria está en la "civilización católica".

1.2.3. - La difícil "modernización": el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza

Me parece interesante, al igual que hice anteriormente con Feijóo, dedicar unas páginas también a uno de los intentos más claros de modernizar la sociedad española de su época: el krausismo y la gran empresa pedagógica y cultural de los "institucionistas". Los tengo que incluir en este apartado, ya que constituyen uno de los pocos movimientos "ilustrados" españoles que lucharon por hacer compatibles en nuestro país la tradición católica y la cultura científica y el avance tecnológico de España, basándose en un humanismo laico respetuoso y de corte liberal.

Por eso, tras analizar ampliamente la obra de Donoso Cortés, vamos a estudiar brevemente un movimiento cultural de honda raíz filosófica que intentó colocar a la sociedad y a la cultura española a la altura de los países más avanzados de Europa en aquella época de finales del siglo XIX y principios del XX.

El krausismo representa el intento más esforzado y, quizás más logrado en nuestro país, por crear una conciencia colectiva de modernización de España sin romper totalmente con nuestras claves de identidad histórico-cultural y tratando de preservar lo mejor de la tradición cultural española. Los rasgos característicos de la "antropología krausista" contienen elementos tanto cristianos como secularizados y son un ejemplo de las graves dificultades del proceso de identidad cultural que señalaba Tierno en el estudio citado anteriormente. No es mi intención detenerme en el análisis del sistema filosófico "krausista" que Julián Sanz del Río introdujo en España. Me interesa ver sobre todo en ese movimiento cultural español un intento "ilustrado" de "modernizar", de "mejorar" desde la racionalidad crítica toda la cultura española y sobre todo el ámbito universitario. Si el pensamiento de Donoso Cortés y sus seguidores representa el "tradicionalismo católico", el krausismo representó desde mediados del XIX (1857) hasta la Restauración (1874) un intento de hacer efectivo el ideal de progreso y de perfección de la humanidad aplicado a nuestro país.

El lema emblemático adoptado por los "krausistas", seguidores del "racionalismo armónico" del filósofo alemán Friedrich Krause (1781-1832) fue "mejorar el país", transformar mediante reformas adecuadas las instituciones culturales, sociales y políticas de España para ponerlas a la altura de otros países europeos, sobre todo de Alemania. Preocupado sinceramente por los males endémicos de nuestro país, J.Sanz del Río creyó que el *Ideal de la humanidad (Urbild der Menschheit .1811)* de Krause podría ser el modelo filosófico, humanista y político que debía adoptar España. El idealismo alemán y la Universidad "idealista" alemana basada en la "ciencia", en el "conocimiento universal y desinteresado" debía ser la pauta del progreso social y cultural español. Hijos de los ideales de la Ilustración del XVIII y sobre todo del idealismo alemán

del XIX, los krausistas estaban convencidos de modo optimista y algo ingenuo, de que todo ser humano podía alcanzar ese ideal de la humanidad. Como señala J.López-Morillas al referirse a este ideal, *progreso y perfectibilidad moral son dos maneras de expresar una misma noción. El hombre progresa únicamente en la medida en que se percata que lo común a todos los hombres, la humanidad, obedece a una misma ley y comparte un mismo destino. Progresar es, en resumen, hacer efectiva la perfección moral implícita en la idea de humanidad..... y a los que habitualmente salmodian la incurabilidad de los males sociales, a los milicianos del civismo y a los profetas del desastre, a los campeones de la desilusión sistemática, a los nihilistas, hay que recordarles que abdicen de su condición de hombres, y que la raíz de la dolencia no está en la familia, o el Estado, o la ciencia, o la religión, sino que la tienen dentro de sí mismos, prendida de la conciencia individual*⁶³

El krausismo, a pesar de su ontología "panenteísta" ("todo en Dios") un tanto confusa y de cierto optimismo ingenuo acerca de la condición humana, conectó con varios sectores de la intelectualidad española en la ciencia, el arte, la literatura y la política y constituyó una de las plataformas de modernización de España más ambiciosas que jamás haya tenido nuestro país. Los dos enemigos que tuvo que combatir en el campo estrictamente intelectual fueron la filosofía escolástica y el positivismo cientifista.

Del primero era fácil ver su falta de vigor y actualidad filosóficas ya que se limitaba a repetir monótonamente las mismas teorías medievales de Tomás de Aquino y por ello los "krausistas" no tuvieron dificultad en rebatir sus acusaciones de "panteísmo y de ateísmo". En cambio el positivismo cientifista les planteó otras dificultades más serias. El positivismo se introdujo en nuestro país hacia 1870 por obra del cubano José del Perojo Figueras. Este autor, creador de la *Revista contemporánea* publicada desde 1875 en Madrid, fue el impulsor de una reinterpretación del kantismo en términos "positivistas", a partir de la noción de "fenómeno". A raíz de este movimiento y hasta finales de siglo el "positivismo neokantista" comenzó una campaña contra los krausistas por considerarlos reaccionarios, idealistas y ajenos al progreso de las ciencias experimentales y de la técnica. Ante este rival intelectual, el "krausismo" no supo reaccionar a tiempo ni con rigor y desde entonces en la sociedad española ha ido creciendo paulatinamente un ambiente cultural en el que la filosofía se ha presentado cada vez más con un saber inútil y trasnochado frente a los progresos de la ciencia y de la tecnología.

El krausismo como movimiento cultural intervino en todo el quehacer cultural, político y social desde 1854 hasta finales de siglo y ello se ve fácilmente por sus conexiones con la literatura

⁶³ J.López-Morillas. "El krausismo español". FCE. México. 1980. 2ª ed. p.80-81

(B.Pérez Galdós) con el derecho (Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate), con la política (Manuel Ruiz Zorrilla), con la educación (J.Sanz del Río, Fernando de Castro y F.Giner de los Ríos). El núcleo "progresista" del krausismo intentó realizar en la Revolución de 1868 ("la Gloriosa, la "septembrina") aquellos ideales que la burguesía europea había conseguido tras la revolución de 1848: conseguir una sociedad dominada por la mesocracia, de clases medias guiadas por el liberalismo, el humanitarismo y el internacionalismo. Unos ideales que los krausistas creyeron ingenuamente que podían llevarse a cabo con el soporte de una clase burguesa como la española, muy poco desarrollada en aquel entonces.

De todos modos, en aquella época hubo en nuestro país tres Revistas que, con distintas variantes, pugnaron por estos ideales y que se pueden comparar por su calidad con cualquiera revista europea del momento. Fueron la "Revista de España", fundada en 1868, la "Revista Europea" (1874) y la "Revista Contemporánea" (1875). Ellas contribuyeron a crear un clima intelectual que permitía el debate y la crítica racional sobre todos los asuntos sociales, políticos y culturales que inquietaban a la intelectualidad española.

La reacción contra el krausismo por parte de los "tradicionalistas" provino de ciertos sectores culturales que se reivindicaban en nombre de su concepción de la nación española y del catolicismo; lo español residía, según ellos, en una determinada concepción de la "tradición histórica" de lo español que identificaba lo nacional con lo católico y lo "progresista" con los ideales liberales y anticatólicos provenientes del extranjero, sobre todo de Francia. Todo el siglo XIX español y gran parte del XX, sobre todo el Grupo de la "Generación del 98", estuvieron marcados por esa lucha ideológica acerca de la identidad cultural española, sobre su filosofía y su ciencia fraguada a lo largo de la historia. La mejor muestra de dicha rivalidad fue la protagonizada por Ortí y Lara primero y más tarde por Navarro Villoslada desde *"El pensamiento español"* contra Sanz del Río y su círculo krausista.

Sin embargo, fue más interesante la polémica habida en 1876 y 1877 entre M.Menéndez Pelayo por un lado y Gumersindo de Azcárate y José Perojo por el otro bando, a propósito de la "decadencia de la ciencia y la filosofía españolas durante los últimos siglos". Según los defensores del krausismo, con la excepción del Siglo de Oro, aproximadamente entre 1550 y 1650, las siguientes épocas de la segunda mitad del XVII y todo el siglo XVIII, nada o casi nada habían aportado a la cultura filosófica y científica de España y de Europa. Para los krausistas, un Estado absolutista dominado culturalmente por la Iglesia católica y por la Inquisición durante varios siglos había ahogado casi por completo la libertad necesaria para el desarrollo intelectual y científico del país. Para los tradicionalistas nacional-católicos ese juicio era "antipatriótico y anticatólico".

La prueba de madurez y de moderación fue dada en esta ocasión por Gumersindo de Azcárate que no quiso responder a las invectivas de Menéndez Pelayo. Decía Azcárate a este respecto: *Son tantas en los tiempos que corren las cosas que separan a los hombres, que es grato reducir su número y aumentar el de aquellas que nos unen. Por esto, ya que estimamos de modo distinto la vida científica de nuestra patria en los siglos XVII y XVIII y las causas de su postración, bueno es que conste que ni unos ni otros renegamos de la gloriosa tradición del siglo XVI, y que todos ansiamos la formación y desarrollo de la Filosofía española* ⁶⁴

Como se ve, retomando el concepto de tradición que habíamos definido anteriormente con Tierno Galván, España se había fracturado en dos modos opuestos de entender su propia historia, su propia tradición; por un lado, los católicos tradicionalistas que identificaban plenamente historia religiosa e historia de España y los que no veían ninguna tradición racional y secularizada con la que poder identificarse. Dicho en términos sociopolíticos, el tema de las "dos Españas", la católica y la secularizada, sería el debate cultural profundo de toda la Generación del 98 y de la República española. Queda por explicar con mayor detalle y amplitud cuáles fueron las causas del fracaso relativo de la "modernización del país" que propugnaron los krausistas y que algunos autores de la Generación del 98 y posteriormente de la 2ª República replantearon de nuevo. ¿Por qué no se asumieron en España los ideales ilustrados de "secularización" y modernización de la vida cultural y social que en otros países europeos tuvieron éxito? ¿Qué rasgos especiales tuvo el proceso histórico de la Ilustración española que ha sido calificada de diversos modos como "ilustración denegada o insuficiente?"

Una de las claves del fracaso de la modernización de España que pretendía el krausismo de finales del XIX, nos la podría proporcionar un estudio exhaustivo sobre la Institución Libre de Enseñanza, que no pudo extender a toda la sociedad española sus ideales culturales y pedagógicos por culpa de un Estado conservador y antiliberal que ahogó totalmente esa iniciativa extraordinaria. La defensa de la libertad de conciencia y de enseñanza, junto al estímulo de la ciencia y de la experimentación desde la escuela, se convirtió en manos de la Institución en una lucha sin cuartel a favor de las libertades políticas y de los derechos del ciudadano ante las estructuras arcaicas y conservadoras del Estado español de finales del XIX..

⁶⁴ J.López-Morillas op.cit.p.204

En este apartado solamente quería señalar algo sobre el significado político de la Institución y del “viaje” que Francisco Giner de los Ríos emprendió desde la política a la educación en su trayectoria vital y profesional. La Institución Libre de Enseñanza se fundó en 1876 ante la expulsión de sus cátedras de varios profesores de la Universidad de Madrid, por considerar que enseñaban doctrinas contrarias a la religión y moral católicas. Giner de los Ríos, que ya se había enfrentado a diversas instancias del poder político en aquellos años, respondió a la prohibición de Don Manuel de Orozco (26 de febrero de 1875), creando un nuevo tipo de escuela en el que se estimularía una nueva forma de educación, basada en la libertad del niño, el conocimiento de las ciencias, la experimentación individual y la importancia de la formación del maestro. Así pues, la Institución Libre de Enseñanza nació contra el Gobierno español, contra las prohibiciones de un estado confesional, tradicionalista y antiliberal que impedía a los ciudadanos más preclaros el libre ejercicio de la racionalidad, de la filosofía y de la ciencia.

Giner de los Ríos, que ya había sufrido varias graves decepciones con la política y con los políticos y que había tenido también en el campo sentimental una gran frustración, comenzó desde 1870 su “giro personal” hacia la pedagogía como la forma única de cambiar el país y de crear su propio círculo social y de influencia. Su confianza en las instituciones políticas y sobre todo en los partidos políticos de aquella época se había ido extinguendo de modo inexorable y paulatino. Su alejamiento de la política y su poca confianza en las leyes emanadas de aquel estado español acrecentaron su obsesión por la educación como la mejor forma de formar y forjar los nuevos ciudadanos de una nueva España. Sus contactos europeos y sus conocimientos de las tendencias más modernas en pedagogía en otros países le ayudaron en gran medida a crear la Institución Libre de Enseñanza.

Giner de los Ríos estaba convencido de que una democracia, una República, no puede ser auténtica si sus ciudadanos carecen de información adecuada, de conocimientos y de espíritu crítico. Por eso llegó a pensar que lo prioritario era cambiar la escuela, transformar la educación y después cambiar la política, quizás porque había constatado que sus fracasos en la política no le dejaban otra opción. Giner clama contra “la incultura del espíritu patrio” y señala que de las Universidades de aquella época solamente salen los pedantes y que a la política se dedican los retóricos; pero ni los pedantes ni los retóricos pueden liderar la gran transformación que necesita la sociedad y la educación española. Esta transformación debe ser llevada a cabo por una nueva clase de hombres que deben salir de la nueva educación. Estos seres humanos aún por venir a este mundo, deberían surgir a través de esa educación socrática que él modeló en la Institución. Como él mismo escribió serían *hombres sinceros, naturales, sobrios, magnánimos, originales, varoniles, modestos, sanos de cuerpo y de alma, amigos invencibles del bien, enemigos implacables del mal e indiferentes para soportarlo*⁶⁵ Los ecos de la filosofía krausista con su “Ideal de la humanidad”

⁶⁵ Francisco J. Laporta. “Antología pedagógica de F. Giner de los Ríos”.

resuenan de modo nítido en esta cita de Giner de los Ríos.

Quizás el dilema más difícil de resolver entre política y educación planteado por Giner reside en que no se puede empezar solamente por la educación sin transformar la política ni empezar por la política sin renovar la educación; porque los gobernantes tienen en su poder los medios para cambiar las leyes y aportar los recursos económicos y humanos y normalmente no desean tener ciudadanos críticos y bien informados y, por otro lado, sin ciudadanos informados participativos y críticos, los gobiernos seguirán actuando predominantemente a favor de las clases sociales acomodadas sin importarles la educación del pueblo. Desde Platón con su República utópica viene planteándose con crudeza el mismo dilema: ¿puede y debe mejorarse la sociedad desde la política o desde la educación? ¿Hay que poner la educación del ciudadano al servicio de la política o la política al servicio de la educación del ciudadano?

El ideario pedagógico de la Institución responde claramente a la concepción humanista y liberal de Giner de los Ríos. El fin fundamental de todos los métodos y técnicas educativas es formar hombres y ciudadanos capaces de mejorar la sociedad española. Giner asume en su filosofía del derecho y en su concepción educativa la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa. Libertad, igualdad y fraternidad no son un simple slogan que suena bien, sino que son la base del respeto y de la dignidad de todos los individuos y del progreso social de los pueblos. A pesar de su condición jurista, de filósofo del Derecho, para Giner es más importante la finalidad ética de la educación de los seres humanos que todas las leyes y normas jurídicas elaboradas por el Estado.

Por eso Giner llega a escribir lo siguiente: *una experiencia dolorosa comprueba cada día más el principio incontestable de que sólo la lenta y varonil educación interior de los pueblos puede dar seguro auxilio a la iniciativa de sus individualidades superiores y firme base a la regeneración positiva y real de sus instituciones sociales*⁶⁶ Un último apunte importante sobre el ideario político y ético de Giner y de la Institución Libre de Enseñanza: su visión laicista de la educación. Este asunto que en nuestro país presenta un relieve especial en todos los ámbitos de la vida social, cultural y educativa, tiene en la filosofía de Giner uno de los máximos exponentes de tolerancia y respeto por las creencias religiosas de todas las personas.

El laicismo y la laicidad serán abordados en el último capítulo de la Tesis con mayor extensión y profundidad, pero no se puede olvidar que la filosofía de la laicidad defendida por

Santillana. Madrid. 1977. p.17

⁶⁶ F.J.Laporta op.cit. p.17

Giner y practicada por la Institución Libre de Enseñanza constituye un ejemplo de pluralismo y auténtica tolerancia que, de no haberse olvidado, nos hubiera ahorrado muchos conflictos cruentos e incruentos en España a lo largo del siglo XX. Giner defendió con una clarividencia extraordinaria que la libertad de conciencia era la clave de una escuela neutral en materia religiosa y que la iglesia católica española no podía usar la escuela pública como púlpito de adoctrinamiento moral y religioso. Por eso aplicó a la Institución el principio del pluralismo y de la tolerancia positiva, admitiendo que se explicara la Historia de las religiones, pero de ningún modo el adoctrinamiento. La neutralidad no era para él equivalente a indiferencia o falta de conocimiento, sino todo lo contrario; para que el niño pueda elegir debe conocer descriptivamente las religiones, y el maestro debe preservar su libertad de conciencia, enseñando solamente aquello que pertenece al ámbito del conocimiento y de las ciencias y nunca al campo de las creencias. Sus textos rezuman un respeto escrupuloso que para sí quisieran muchos de los actuales defensores de la escuela católica. Veamos uno de ellos: *Precisamente si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado... según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano.*⁶⁷

A estas alturas de la historia de España, en el año 2004, uno sigue pensando que en el ámbito educativo el principio laicista de la libertad de conciencia y la neutralidad total de la escuela pública respecto a todas las confesiones religiosas son una herencia irrenunciable que debemos en buena medida a Giner y a la Institución Libre de Enseñanza. Desgraciadamente, la laicidad todavía no se ha realizado en nuestro ordenamiento educativo ni en nuestro Estado. España sufre un grave déficit de laicidad en su Constitución y en sus leyes y nuestra sociedad un desconocimiento serio de los principios fundamentales del laicismo. Para mí, es preciso elaborar un estatuto de laicidad que salvaguarde en todas las instituciones públicas (Parlamento, Ayuntamientos, Hospitales, Escuelas, Cárceles y demás instituciones públicas) los principios de neutralidad religiosa, libertad de conciencia y respeto a la pluralidad).

1.2. 4. - Epílogo: una Ilustración “diferente”

Uno de los elementos básicos que condicionó negativamente la penetración de la Ilustración y el movimiento de modernización cultural, social y político de España fue sin duda la interpretación de la "identidad española" en términos de "tradición católica" que obligaba a redefinir todos los discursos públicos en función de la identidad religiosa como esencia inalterable de lo "español". El tema de la reinterpretación de la identidad colectiva de las culturas nacionales

⁶⁷ F.J.Laporta. op.cit. p.152

fue llevado casi hasta el paroxismo por el romanticismo, sobre todo por el romanticismo alemán del siglo XIX. La figura y la obra filosófica de Herder fue decisiva en este sentido.

Charles Taylor, filósofo canadiense actual, ha visto en la quiebra del concepto medieval del "honor" uno de los giros socioculturales más importantes que dieron lugar al proceso de la "identidad moderna", tanto en el ámbito de los individuos como de las naciones. Las identidades sociales de los distintos grupos y personas durante la Antigüedad y Edad Media estaban asentadas en las jerarquías estamentales (aristocracia, clero, pueblo) que a su vez mantenían sus posiciones por nacimiento y las defendían por su sentido del "honor". Por lo tanto la desigualdad jerárquica era considerada natural y legitimaba todas las demás diferencias y desigualdades. El paso de una "identidad social" basada en el "honor" a una "identidad humana y social" apoyada únicamente en la "universal e igual dignidad de todos los seres humanos", fue en el campo de la teoría política el tránsito de la "monarquía teocrática" del Antiguo Régimen a la Revolución francesa y a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

En el caso de la "identidad cultural española", empezaré por aceptar con el historiador J.Vicens Vives que hay personalidades colectivas diferenciadas dentro del conjunto hispánico que es necesario y justo reconocer. En concreto, como este autor señala, a finales del siglo XII y principios del XIII se fraguan ya unas trayectorias de vida económica, social, política y cultural que serán diferentes de modo muy claro a lo largo de la historia entre la Corona de Aragón y la de Castilla. Dice Vicens Vives: *Sobre este particular, es vano tratar de engañarse. En la vivencia de este período existe algo más que una experiencia histórica; hay el acuñamiento indeleble e irreversible de las personalidades colectivas.*⁶⁸ Por eso, quiero hacer constar que al referirme a la "identidad cultural española" lo hago en el sentido en que lo español, política y culturalmente hablando, se ha sustentado de modo especial sobre la personalidad colectiva de Castilla, que es la que ha proyectado de modo más claro su personalidad y su influencia en Europa y en América. Creo sin embargo que las interacciones y diferencias económicas, sociales y culturales entre las dos Coronas (Aragón y Castilla) que configuraron el Estado moderno indican que la unidad de España en la época de los Reyes Católicos (s. XV) y en los siglos de los Austrias (del XVI a comienzos del XVIII) siempre fue respetuosa con la pluralidad política española. Así lo confirman historiadores actuales que consideran que con los Reyes Católicos se inició la unión personal, pero no la unidad nacional española. Lo mismo se puede aplicar a Carlos I, a Felipe II y a toda la dinastía de los Habsburgo.

Como señala el historiador Joseph Pérez, *hablar de España es inadecuado; no se puede*

⁶⁸ J.Vicens Vives. "Aproximación a la historia de España" Ed. V.Vives. Barcelona. 1ª edición de bolsillo. 1976.p.170

*hablar de rey de España para referirse a Carlos V o a Felipe II; los contemporáneos preferían usar otros términos, aludiendo a la dignidad o al título ostentado por el soberano: el Imperio, el emperador, en tiempos de Carlos V; a partir de Felipe II, el Rey católico, la monarquía católica*⁶⁹

Es en el siglo XVIII y por influencia de las reformas de los Borbones cuando ya se puede empezar a hablar de España y no de una mera yuxtaposición de reinos. Se comienza un proceso de mayor homogeneidad en todos los ámbitos (económico, político, social y cultural) y se genera de modo claro el sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional..

Desde la época del romanticismo del siglo XIX, en toda España no ha cesado la "reconstrucción histórica" de las identidades culturales hispánicas por parte de distintos historiadores basadas casi siempre en la literatura y en cierta mitificación del pasado medieval. La escuela de historiadores creada por Jaume Vicens Vives a mediados del siglo XX ha sido, creo yo, la pionera en la utilización de métodos y técnicas rigurosas en sus análisis de la historia de España. Pero no es el objeto de mi tesis el análisis de las distintas reconstrucciones históricas que se están produciendo en nuestro país en las últimas décadas desde distintas posiciones ideológicas. Solamente me interesa ese tema en la medida en que puede estar relacionado con el tema de la polémica sobre el "tradicionalismo y la modernidad" en la evolución histórica de España.

El tránsito fallido del medievo católico a la modernidad no se produjo de forma clara ni inmediata ni uniforme, sino que hunde sus raíces en la lucha contra el Islam que sobre todo Castilla, León y Navarra sostuvieron durante ocho siglos contra el "enemigo de la fe" y que conformaron la "mentalidad castellana" que luego sería la base de la configuración mental y cultural de los españoles; posteriormente, la monarquía absolutista hispánica de los siglos XVI y XVII, (léase de Carlos I y Felipe II), según la interpretación histórica de Vicens Vives, logró imponer como rasgos identificadores de lo español en Europa y en América la "agresividad imperialista y la defensa de la religión católica". Este reconocimiento político, público y cultural de lo español durante varios siglos como sinónimo de un Imperio basado en la propaganda del catolicismo por todos los medios, incluida la guerra, no fue sin embargo absoluto ni general; porque la mística española (Juan de la Cruz y Teresa de Jesús), la literatura de la época (Cervantes, Lope de Vega, Calderón, Quevedo y Góngora) y el "derecho de gentes" (F.Vitoria) aportaron a la cultura europea unas "señas de identidad" alejadas del "imperialismo católico" y guerrero imperante, en el que tanto insiste Vicens Vives.

Una de las causas del "aislamiento y atraso cultural" español respecto al resto de Europa y que impidió con mayor fuerza el tránsito hacia la modernización cultural y social de España fue la

⁶⁹ Julio Valdeón, Joseph Pérez y Santos Juliá. "Historia de España". Austral. Madrid. 2003. p.219-220

alianza del tradicionalismo católico español representado por la Contrarreforma antiprotestante y la Inquisición española que ya venía desempeñando sus funciones desde la época de los Reyes Católicos (1480 en Castilla y 1485 en Aragón). Las funciones y atribuciones de este Tribunal de la Inquisición se extendían a todos los sospechosos de herejía por el mero hecho de su pertenencia a otra religión distinta de la católica; es decir, musulmana, judía, luterana y a cualquier otro grupo con otras prácticas o creencias (brujas, curanderos etc.). La orden de los dominicos fue la encargada oficialmente de esta misión eclesiástica de juzgar y condenar a todos aquellos españoles sospechosos por cualquier motivo de herejía. Su labor fue de gran importancia para mantener a España como baluarte religioso, político y cultural del catolicismo romano frente al Islam, frente al judaísmo, frente al luteranismo y en muchas ocasiones contra toda expresión del libre pensamiento y de otras formas de vida.

El historiador Henry Kamen, uno de los que mejor ha estudiado la Inquisición española, denominó como "ley del silencio" la que se impuso en España a toda persona que podía ser sospechosa de cualquier desviación de la ortodoxia católica, tal y como era definida por el Santo Oficio. El humanismo crítico español del siglo XVI basado en la filología y en la libertad de investigación fue sofocado brutalmente por el miedo a las delaciones y acusaciones ante el Tribunal inquisitorial. De este modo, cundió por todo el país *el miedo paralizante que enrareció el ambiente intelectual favorable a la crítica humanista, cuna de toda investigación moderna libre en todos los ramos del saber. Tampoco se debe perder de vista que el miedo a la Inquisición no fue sólo miedo a la hoguera o a la cárcel, aunque éstas formaban el horizonte siniestro del cual huyeron muchos - especialmente cristianos nuevos como Vives- desterrándose voluntariamente. Las persecuciones inquisitoriales afectaban a la honra de los perseguidos. Ser procesado por el Santo Oficio era 'ser infamado por la Inquisición'. Ser condenado por hereje equivalía a una mancha hereditaria en la limpieza de sangre de la familia del reo. Pero otra no menor degradación de la dignidad personal y de la sociabilidad, otra no menor disuasión de la investigación libre fueron las resultantes de la obligación permanente de denunciarse unos a otros por delitos de fe.*⁷⁰

No conviene olvidar, sin embargo, que la intolerancia en materia de religión en el siglo XVI y XVII no se dio solamente en España. Episodios de intolerancia se pueden señalar en Alemania, en Suiza y en Francia y no solamente de los católicos hacia los luteranos, sino también entre distintos grupos de luteranos. Recuérdese lo que le sucedió, entre otros, al médico español Miguel Servet y al teólogo alemán Thomas Münzer. Ahora bien la historia de la Inquisición española muestra, como señala Joseph Pérez, *que sólo en España se llevó a cabo una intolerancia organizada, burocratizada, con un aparato administrativo y una serie de sucursales en las*

⁷⁰ M.Bataillon. "Revista Historia 16". Extra I. Diciembre 1976. p.70

*distintas provincias que le conferían una fuerza extraordinaria, al servicio no tanto del catolicismo como de una concepción muy rígida de la ortodoxia*⁷¹

Durante el breve reinado de José Bonaparte, hermano de Napoleón, se abolió temporalmente la Inquisición en España, pero tras la derrota del "francés", fue nuevamente restituida y finalmente fue abolida de modo definitivo en 1834 por Martínez de la Rosa. La historia del Santo Oficio en España con sus casi cuatro siglos de existencia fue apoyada de modo casi unánime por el clero y por el pueblo que participó numerosas veces en los *Autos de fe*. Sus más feroces críticos estuvieron siempre del lado de la Ilustración y de los "afrancesados". Hacer un juicio absolutamente definitivo sobre su significado en la Historia de España no me corresponde a mí; sin embargo, puesto que estoy tratando el tema de la "modernización cultural" de España y su "insuficiente y diferenciado proceso de ilustración", puedo afirmar que la Inquisición supuso un freno real muy importante para todo intento de modernización y racionalización de la vida cultural española, por su represión cultural, por su control ideológico, por sus terribles restricciones a la libre investigación humanista y científica y por su intolerancia doctrinal.

En el contexto de la Contrarreforma católica, el otro gran pilar de la construcción de la identidad nacional-católica de España, hay que situar a Ignacio de Loyola. En 1534 fundó una congregación religiosa llamada la Compañía de Jesús ("*Societatis Jesu*"), que se convirtió pronto en la más poderosa institución cultural católica en la lucha del catolicismo y del emperador Carlos I contra el luteranismo que se extendía por toda Europa. Los jesuitas colaboraron directamente en el Concilio de Trento (1545-1563) convocado por el Papa Paulo III para reafirmar la unidad de la fe católica, la autoridad del Papa de Roma en la Iglesia como sucesor de Pedro y la validez de la Tradición, que junto con la Biblia, fueron considerados como fuentes de la fe. En el orden de la cultura y del pensamiento, los jesuitas con la expansión de la evangelización de Asia y América, con la creación de numerosos Colegios en muchas ciudades europeas, del sistema didáctico de la "*Ratio Studiorum*" y de los fundamentos del Derecho Natural e Internacional contribuyeron de modo extraordinario al surgimiento de un "humanismo católico" cuya fecundidad se ha prolongado hasta nuestros días. Sin embargo, la aparición de los jesuitas no puede desvincularse históricamente de la lucha político-religiosa contra el protestantismo en toda Europa y de la defensa de la cultura católica, es decir "universal", en un mundo cada vez más amplio y más diverso tras el descubrimiento de América y de las rutas marítimas de Asia. Los jesuitas fueron los

⁷¹ J.Valdeón y otros. op.cit.225

primeros que tomaron conciencia del sentido "misionero" de la Iglesia católica en el mundo moderno; es decir, llevaron realmente a la práctica las misiones que los viajes de Pablo habían anunciado en el primer siglo del cristianismo.

La identificación de la cultura española con la defensa de la fe católica fue, como se ve por todo lo anterior, un proceso de construcción histórica en el que primero se fue configurando la identidad cristiana española contra el Islam, posteriormente contra el judaísmo y finalmente se afirmó el catolicismo romano como forma cultural colectiva frente al luteranismo centroeuropeo. Todas las interpretaciones sobre la identidad cultural de lo español se han topado siempre con el fenómeno de la religión católica como núcleo de vertebración de la mentalidad colectiva, aunque también hayan confluído otras razones económicas, sociales y políticas. La cuestión histórica del proceso de relativa secularización de la vida social, política y cultural española no ha sido quizás estudiada con la suficiente profundidad en nuestro país. La escasa implantación del movimiento "erasmista", la persecución de los "judeoconversos" y las dificultades de los "ilustrados católicos" en la vida cultural española están relacionadas con una visión del catolicismo como única forma de vida moral y social que ha sido impuesta políticamente por ser "la verdadera y buena" a todos los súbditos del Imperio español, tanto españoles como americanos.

El antropocentrismo propio del Renacimiento europeo supuso en muchos países europeos el inicio de la secularización cultural, política y moral de las formas de vida. Al mismo tiempo, la filosofía racionalista con su defensa de la autonomía humana en su búsqueda personal de la verdad acerca de Dios, del Mundo y del Hombre fue, a mi parecer, un impulso secularizador de gran importancia. A esto se debe añadir que los países centroeuropeos apoyaron decididamente en el ámbito cultural tanto la filosofía racionalista como la empirista en los siglos XVI, XVII y XVIII porque se adaptaba perfectamente a su teoría del "libre examen", de la libre y personal interpretación de la fe y de la Biblia. El cuestionamiento del famoso "argumento de autoridad" (política o religiosa) como criterio de verdad fue un factor clave para entender el libre y fecundo desarrollo de la investigación científica y filosófica que se produjo en los países luteranos del centro y norte de Europa. Mientras tanto en España, como ya vimos que sucedió hasta con la obra del P. Feijóo en el siglo XVIII, toda publicación debía estar sometida a la censura del Índice de Libros Prohibidos del Santo Oficio.

En conclusión, para terminar con una especie de resumen valorativo del proceso histórico de modernización, secularización e ilustración de la cultura española se puede decir que hubo de los siglos XV al XIX en nuestro país dos movimientos culturales enfrentados en mayor o menor medida: por un lado, el antimoderno, antiilustrado o católico cuyo máximo exponente fue Donoso Cortés hacia mitad del siglo XIX y otro que podríamos denominar modernizador, ilustrado y secularizador, cuyos mejores representantes fueron los intelectuales de la Institución Libre de Enseñanza de finales del XIX y principios del XX. No se pueden ni se deben describir ambos

movimientos como si se tratase de "tipologías puras" con una serie de rasgos culturales y de formas de vida subjetivas totalmente antagónicas, ya que ni los ilustrados españoles del XVIII y del XIX vivieron su identidad cultural desde el ateísmo, el antiteísmo o el anticatolicismo ni tampoco todos los católicos tradicionales vieron en la Ilustración al peor enemigo de la religión y de la fe católicas. Ambos grupos hay que situarlos con posiciones bastante matizadas.

La modernización de la cultura española cuyo proceso histórico y social hemos trazado someramente no se completó nunca totalmente y en ese sentido fue un proceso de "ilustración y secularización cultural inacabada e insuficiente" y he intentado aclarar algunas de las causas por las que no pudo desarrollarse totalmente. A comienzos del siglo XXI, todavía el proceso de modernización, secularización e ilustración de la vida cultural española no se ha completado, porque aún persisten diversas formas de vida moral y cultural tradicionales derivadas fundamentalmente de la religión católica. Es cierto también que en la identidad cultural de muchos españoles actuales también interviene con cierta intensidad la del sentimiento nacional o nacionalista que cada uno tenga (español y/o vasco, español y/o catalán etc.).

La identidad entre el proceso de configuración de la España moderna y la defensa generalizada del catolicismo ha dado como resultado una cultura española más bien tradicional, que trata todavía hoy de mantener una moral anclada en formas de vida individual y social influidas por la educación católica. Únicamente a partir de la recuperación de ciertos valores de la modernidad defendidos por minorías intelectuales en el decurso de los siglos XVI al XX, se puede hablar de que hoy día perviven ciertos "ideales ilustrados" en España. No basta con un proceso de secularización, más bien inconsciente, para crear una cultura y una sociedad modernas. Lo que ha faltado en la historia de nuestro país es una tradición ilustrada de carácter laico y un Estado moderno y liberal capaz de educar en el humanismo laico y científico a toda la población, sin el intervencionismo y los privilegios económicos, políticos y culturales de la Iglesia católica.

La entrada de España en las instituciones de la Unión Europea y la creciente importancia de los ámbitos de decisión comunitarios sobre la política española, hacen que la identidad española esté cada vez más vinculada a lo europeo y es probable que la nueva Constitución europea integre los elementos de secularización y laicización con el respeto a los elementos culturales básicos de la tradición católica española.

1.3.- MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN Y LA SINRAZÓN: LA POSMODERNIDAD

He intentado en los capítulos anteriores ofrecer algunos rasgos conceptuales de la dialéctica histórico-ideológica que ha enfrentado, sobre todo en España, a "racionalistas ilustrados" y a "tradicionalistas católicos" desde el siglo XVIII hasta finales del XIX. Tras haber analizado algunas de las causas que pueden ayudar a explicar el fracaso histórico de la modernización y de la ilustración españolas, valdría la pena detenerse también ahora en estudiar el paso de la "modernidad a la posmodernidad", que al menos en nuestro país, no aparece de modo claro.

En la Introducción a la Tesis ya se analizaron varios estudios sociológicos de finales del siglo XX. En ellos se vio que en el caso español se estaba produciendo un cambio importante de valores materialistas a postmaterialistas y que eso se podría interpretar como el paso de una sociedad tradicional a una sociedad posmoderna. En el último capítulo, al final de la Tesis, intentaré analizar mediante estudios sociológicos hechos en España y por métodos cualitativos

(vgr. Grupos de discusión) los "discursos morales" de la juventud española para tratar de establecer si se pueden calificar sus discursos como "modernos o posmodernos" o bien aplicarles otros códigos de interpretación sociocultural, como los que Javier Elzo ha establecido mediante sus propias tipologías.

Hasta ahora he tratado de aproximarme a la valoración de la actual situación de la sociedad española desde el punto de vista de la dialéctica entre la tradición católica y la modernidad ilustrada. Ahora es el momento de profundizar más en el significado cultural e histórico de lo que desde la década de los 70 se ha denominado la "posmodernidad" en la sociedad europea y norteamericana y en el que han convergido una serie de crisis sociales, políticas y económicas que podrían tener como síntoma el título del famoso libro de Peter Ludwig Berger: *Un mundo sin hogar*.

La primera dificultad es la de trazar un hilo conductor coherente que a su vez sea omnicomprendivo y sintetizador de todos los significados y discursos de la posmodernidad o del posmodernismo. Soy consciente de que el arte, la filosofía, la sociología, la política y la religión parecen estar implicados en esta encrucijada histórico-cultural en la que vivimos simultáneamente un final y un comienzo históricos, un ocaso y una aurora de una manera de ver el mundo. Ello conlleva cierta impresión de ambivalencia, de confusión y de incertidumbre que es lo más claro de la conciencia del presente "posmoderno" en que vivimos. Todos asistimos al final de una determinada manera de entender la realidad histórica y cultural; es "el funeral de la Razón omnicomprendiva y totalizadora" que pretendió simbolizar la Ilustración; es el "réquiem" por una racionalidad absoluta y la defunción definitiva de todos los "metarelatos" (Mitos, Religiones, Filosofía, Teología) que lo querían legitimar todo desde el origen hasta el final del mundo y de la historia; es el canto del cisne de una época que bajo el pretexto de la Modernidad y del Progreso, ha generado en su mismo seno el nazismo, el estalinismo, dos guerras mundiales, múltiples guerras civiles y sigue siendo la causa principal de la "injusticia y la violencia" del mundo actual.

Creo que la dialéctica entre Modernidad-Posmodernidad debe ser ampliada y comprendida desde una nueva racionalidad que no puede ser calificada absolutamente de "irracional" ni de "antirracional", sino plural y ecléctica, de racionalidad fragmentaria y discursiva, de división entre "racionalidad comunicativa" y "anamnéctica", de un "logos" intersubjetivo y con memoria histórica. No creo que se pueda afirmar en nuestra época la aparición de una nueva racionalidad "transdiscursiva", única o excluyente, como parece pretender Lyotard, porque entonces no se ve de qué modo la razón lingüística intersubjetiva podría tener efectos en la convivencia y en la solución de los problemas sociales, políticos y económicos. Si la razón lingüística sólo es válida para expresarse por medio de la obra de arte y se crea una dialéctica "negativa" respecto a toda comunicación reflexiva y argumentativa, entonces no hay condiciones de posibilidad ni para la sociedad ni para la historia humana, sino solamente para la violencia y la irracionalidad.

1.3.1.Hacia una definición de lo "posmoderno"

Antes de centrarme en el análisis de “lo posmoderno” o de la “condición posmoderna” como diría Lyotard, quiero aclarar que no es posible ni sería justo calificar con la misma etiqueta de posmodernos a todos los autores que en algún momento aparezcan bajo este adjetivo, pues entre ellos existen diferencias conceptuales importantes, al igual que entre los que se denominan neoconservadores también hay propuestas teóricas diferentes. El hecho de que nos centremos más en Lyotard por parte de los autores defensores de la “posmodernidad” y en Habermas por parte de los neomarxistas, se debe sobre todo a que ellos han participado de un modo más preeminente en todas las polémicas sobre posmodernidad y modernidad en las últimas décadas. Asimismo, en el campo de los que se pueden denominar neoconservadores, me voy a centrar más en Charles Taylor, porque me parece que es uno de los que mejor representa esa línea de pensamiento en la actualidad.

Me parece oportuno comenzar por intentar comprender la "condición posmoderna" que es en sí misma plural e indefinible, utilizando las explicaciones de uno de los mejores exponentes de la "posmodernidad": el francés J.François Lyotard. Desde una posición de análisis del "modernismo" como movimiento literario y artístico y en conexión con los puntos de vista expuestos por Baudelaire, G.Simmel, W.Benjamin y por Th.Adorno en su concepción estética, Lyotard nos ofrece una serie de características de lo "posmoderno" que nos acercan a la comprensión de algunos de los rasgos culturales de la época en que todavía hoy vivimos. El "collage" de sus textos es el retrato "impresionista" de su forma de pensar.

¿Qué es lo posmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y del relato? Con seguridad forma parte de lo moderno. Todo aquello que es recibido, aunque sea de ayer (modo, modo, escribía Petronio), debe ser objeto de sospecha.... Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante...

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitía experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas, sino para sentir mejor que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas que llevan

a cabo, y no pueden ser juzgados por un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que habrá sido hecho. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience siempre demasiado pronto. Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (moderno)...

La cuestión de la posmodernidad es también o ante todo la cuestión de las expresiones del pensamiento: arte, literatura, filosofía y política. Sabemos que en el dominio de las artes, por ejemplo, y más precisamente de las artes visuales o plásticas, es que hoy día se ha terminado el gran movimiento de las vanguardias. Hemos convenido en sonreír o reír delante de las vanguardias, a las que consideramos como expresión de una modernidad perimida. Quiero decir que, para comprender bien la obra de los pintores modernos, de Manet a Duchamp o Barnett Newman, habrá que comparar su trabajo con una anámnesis en el sentido de la terapéutica psicoanalítica... Si abandonamos esta responsabilidad con seguridad nos condenamos a repetir sin desplazamiento alguno la 'neurosis moderna', la esquizofrenia, la paranoia, etc., occidentales, fuente de los malestares que hemos conocido durante los dos últimos siglos. Comprendes que, entendido de esta manera, el 'post-' de posmoderno no significa un movimiento de come back, de feed back, es decir, de repetición, sino un proceso a manera de ana-, un proceso de análisis, de anámnesis, de anagoría y de anamorfosis, que elabora un 'olvido inicial'" ⁷²

Aunque existen evidentes dificultades conceptuales en el momento de analizar lo posmoderno, porque se usa lo paradójico como esencia de la posmodernidad y la contradicción para definir lo "posmoderno", las precisiones que Lyotard hace son prueba de que la razón "transdiscursiva" puede aclararse a sí misma estableciendo ciertas conexiones con lo que se ha denominado "racionalidad comunicativa" (en la obra de Habermas) y "racionalidad anamnética" (en la obra de Benjamin). Probablemente esta crítica de la racionalidad moderna que hacen los posmodernos sea más clara si la conectamos con la crítica del orden y ordenación de la era moderna que va unida estrechamente, como ha señalado Zygmunt Bauman, al capitalismo, a la democracia y a la industrialización. A lo que se oponen de un modo crítico los autores posmodernos es a esa racionalidad ordenada que ahoga el "mundo de la vida" y que regula todos los aspectos de la vida individual desde que uno se levanta hasta que se acuesta, en el trabajo y en el ocio, en la calle y en casa, en la vida privada y en la vida pública.

⁷² J.François Lyotard. "La posmodernidad". Gedisa. Barcelona. 1995. 4 ed. p.23 y 92-93

Pero lo que quisiera destacar en toda esta "in-definición" o "anti-definición" del posmodernismo es la conciencia del tiempo histórico que en ella se refleja, la noción de pasado, presente y futuro que aquí se proyecta y que nos relaciona directamente con el significado originario del "modernismo artístico" que todos los autores suelen reconocer (Simmel, Benjamin, Lyotard y Habermas) y que tuvo su primer exponente en Baudelaire.

El poeta francés Baudelaire escribió en 1863 su ensayo *"El pintor de la vida moderna"* referido al artista Constantin Guys. En dicho ensayo se establece lo que será después denominado como "la conciencia estética de la modernidad". Es decir, una conciencia de ruptura con todo canon anterior, con toda norma y regla estética dada y con toda convención social acerca de la belleza y la fealdad. Lo más importante de la modernidad como arte no es la novedad del nuevo objeto artístico frente al antiguo, porque esto ya había sucedido sobre todo en el Renacimiento en todos los órdenes de la cultura ("nova ars", "nova scientia", "nova philosophia", "novus orbis" etc.), sino en la conciencia de que lo moderno es "lo efímero, lo fugitivo, lo contingente" que revela y oculta al mismo tiempo "lo eterno y lo inmutable". Baudelaire sitúa en el modernismo la dialéctica del presente con su ocultamiento y desvelamiento de lo ausente; el instante es el "momento fugaz de la eternidad". Este lenguaje paradójico que tanto gusta a los "postestructuralistas franceses" revela el sentido absolutamente nuevo de esta antítesis entre lo temporal y lo eterno que caracteriza al modernismo estético, cuya conciencia del presente es de constante renovación.

El posmodernismo, al decir de Lyotard, no es un "después del modernismo" como si fuese un "antimodernismo" ni "un fin del modernismo" como una etapa histórica superada por el presente, sino que es un eterno e incesante renacimiento y un futuro anterior, un futuro perfecto que rompe las reglas de la gramática y del tiempo lineal histórico: es futuro del pasado al estilo de "lo que habrá sido", mezcla de dos tiempos antagónicos y no simultáneos que se "eternizan en el presente". Por eso, la ruptura con la gramática canónica, con las reglas del arte, con las normas institucionales y con las líneas del tiempo histórico quiere ser total y absoluta en el modernismo y en el posmodernismo.

El sociólogo Zygmunt Bauman, uno de los que mejor ha analizado la ambivalencia de la modernidad prefiere hablar de "modernidad líquida" para referirse a la posmodernidad, porque según él expresa mejor esa nueva y cambiante forma de ser modernos, ya que la modernidad significa esencialmente afán perpetuo de cambio y dinamismo continuo. El concepto clave para entender la modernidad y la posmodernidad es para Bauman el orden, ya que la modernidad es sinónimo de conciencia de que el orden social es artificial, que es una creación del ser humano. En realidad ser modernos es modernizarse continuamente y por eso el proyecto de la modernidad no es que esté inacabado como dice Habermas, sino es por su propia definición proyecto inacabable.

Como dice textualmente Z. Bauman refiriéndose a Lyotard: *No se puede ser verdaderamente moderno sin ser primero posmoderno. Para mí, la posmodernidad es el tiempo en el cual la actitud posmoderna ha dado en 'conocerse a sí misma', y esto significa darse cuenta de que la tarea crítica no tiene límites ni punto final. En otras palabras, percatarse de que 'el proyecto de la modernidad' no sólo está inacabado, sino que es inacabable, y es en este carácter de inacabable donde reside la esencia de la era moderna. ... Traté de expresar esta idea al definir la posmodernidad como 'la modernidad menos sus ilusiones'*⁷³

¿Qué hacer entonces con el pasado, con la historia, con la tradición? Según Lyotard y Baudrillard, en la posmodernidad se enfatiza el "fin de la historia y del pasado en cuanto tal". Se tiene conciencia del pasado al modo como se recuerda el pasado individual en el diván del psicoanalista. Es un pasado reconstruido incesantemente desde el presente por nuestra memoria, pero no como la "anamnesis platónica" analizada en el "Menón" que supone una vida anterior en un alma preexistente y en la que conocer es "recordar". Se trata más bien de una terapia que nos ayuda a superar las neurosis propias de nuestro tiempo mediante un discurso "analógico" y "anamórfico". También existe un "olvido inicial" que intentamos ocultar en la conciencia, ya que nuestra subjetividad, nuestro yo, no es más que una débil instancia que intenta sobrevivir frente a las energías vitales del Ello y las normas represivas del Super-Yo. Esta es la concepción psicoanalítica del sujeto que defienden los "posmodernistas": un punto en el que unas líneas de fuerzas inconscientes libidinales y represivas nos zarandean entre la realidad del presente y el olvido del pasado.

El concepto de racionalidad, de "lógos" que se deja ver en los textos de Lyotard está cerca de la elaboración y la creación artística y lejos de la "razón ilustrada, argumentativa y dialógica" que defiende la Teoría Crítica actual (Habermas y Apel), y sin embargo se aproxima mucho más a la "dialéctica negativa" de Adorno, por la vía de Nietzsche y de W.Benjamin. El diagnóstico de la posmodernidad y de sus "patologías" realizado por Lyotard y Baudrillard es especialmente exacto en un sentido: la pluralidad de formas existenciales y culturales que tienen los seres humanos a la hora de vivir su racionalidad impide para siempre los "Grandes Relatos" o las "Metanarraciones" como explicación única, absoluta y omnicomprensiva del mundo y de la historia. La actual polifonía de las voces racionales de la humanidad no puede ser reducida ni a una sola Metafísica totalizante ni a una Religión absoluta ni a una Ciencia única.

Ese diagnóstico compartido por la filosofía actual plantea el tema del nihilismo como una "conciencia estética y ética" para salir de la crisis y como forma de entender la "negatividad" de la razón y de afirmar otras formas maneras racionales "trandiscursivas", emocionales, sentimentales y

⁷³ Z.Bauman/Keith Tester. "La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones". Paidós. Barcelona. 2001. p.105-106

artísticas. Como luego veremos, Remo Bodei, desde otra óptica complementaria, ha realizado una historia de la subjetividad moderna muy alejada de la filosofía de la conciencia cartesiana y ha puesto en evidencia la enorme importancia de los afectos, sentimientos y deseos humanos en la configuración de la ética humana. Bodei insiste en un autor que debería ser tenido mucho más en cuenta a la hora de la reconstrucción de la ética moderna: Baruch Espinosa.

Otros autores, como los norteamericanos Harold Bloom y Richard Rorty, defienden con insistencia que el ideal de ser humano no es ni el filósofo ni el científico, sino el poeta vigoroso, porque solamente él es capaz de vivir su vida como una metáfora creadora, tal y como decía Nietzsche.

La crítica dialéctica a la Razón moderna ilustrada no tiene por qué ceder ante el irracionalismo total, ante la barbarie, ante la catástrofe nuclear; sino que debe "destruir" unos lenguajes totalitarios para construir otros "juegos de lenguaje" que sirvan para convivir en paz y en justicia, no sólo para entretenernos y divertirnos. Hay que revisar la modernidad para "deconstruir" aquellos discursos que han "per-vertido", que han "des-viado" y "extra-viado" el camino de liberación originario que trazó la razón ilustrada, pero no para autodestruirnos totalmente, sino para pro-yectar un futuro más libre. Como señala Albrecht Wellmer, uno de los mejores analistas de la dialéctica entre modernidad y posmodernidad, *la posmodernidad, entendida correctamente, sería un proyecto. El posmodernismo, empero, en la medida en que sea algo más que una moda, una expresión de regresión o una nueva ideología, cabe entenderlo como una búsqueda, como una tentativa de registrar las huellas del cambio y de permitir que aparezca con más nitidez el perfil de ese proyecto.*⁷⁴

Los aspectos críticos de la sociedad actual son compartidos por muchos autores, sean o no defensores del posmodernismo. Sin embargo, no todos son coincidentes en lo que se refiere a la construcción de unos fines morales posibles para los individuos y las comunidades. Así, Richard Rorty, se distancia de J.F.Lyotard en su filosofía moral y política, ya que Rorty basa sus concepciones políticas en la filosofía liberal de John Dewey y en el pragmatismo de William James. Por ello, frente a Lyotard, que niega toda posibilidad de diálogo intercultural entre tradiciones que responden a "juegos de lenguaje" distintos e incluso opuestos, Rorty sostiene que *nosotros los pragmatistas pensamos que este tipo de etnocentrismo es inevitable e inobjetable. Más o menos equivale a decir que las personas pueden cambiar racionalmente de creencias y deseos solo manteniendo constantes la mayoría de aquellas creencias y deseos – aun cuando nunca podamos decir de antemano cuáles han de cambiar y cuáles han de permanecer intactas-*

⁷⁴ A.Wellmer en "Modernidad y posmodernidad" (Compilación de Josep Picó). Alianza. Madrid. 2ª reimpr.1994. p.138

*‘Racionalmente’ significa aquí que se puede ofrecer una explicación retrospectiva de por qué se ha cambiado*⁷⁵

El discurso antiutópico de Lyotard y su interpretación de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein le llevan, según Rorty, a negar toda posibilidad de traducir los lenguajes de las distintas culturas entre sí ya que considera como “islas intraducibles e incommunicables”. Rorty insiste, y en esto coincide con Habermas, es que es posible buscar un consenso entre culturas y racionalidades distintas por la vía de la persuasión y no por la fuerza. Por eso no acepta las críticas de Lyotard a todo intento de reformar y mejorar las sociedades democráticas actuales. Es cierto que no existe una Historia Universal de la Humanidad en la que haya un sujeto ahistórico y metafísico que realice sus planes desde fuera; pero también es cierto que es posible avanzar hacia el diálogo tolerante entre las culturas desde una posición de apertura y de disposición a compartir códigos culturales que pueden ser en principio distintos, pero pueden llegar a ser comunes. El diálogo intercultural o transcultural es posible y deseable según los pragmatistas y, aunque no crean en la capacidad emancipadora de la razón que preconiza el neomarxismo, sin embargo, como liberales y reformistas prefieren usar el lenguaje y la racionalidad antes que el terror o la fuerza para convencer a los individuos de otras culturas de que *el único terreno en el que podemos estar juntos es el definido por el solapamiento de sus creencias y deseos comunales y los nuestros*⁷⁶

Es aquí donde la polémica intelectual ha tenido más altura conceptual, al tratar de analizar la modernidad como algo distinto y complementario de la "modernidad estética"; al intentar analizar de qué modo el potencial emancipatorio y liberador del "proyecto moderno de la Ilustración" era compatible o incompatible con el modernismo estético y sobre todo con el "posmodernismo". En esta polémica la figura más destacada que ha defendido la "Ilustración como proyecto inacabado" de la "modernidad" ha sido sin duda Jürgen Habermas. Frente a Lyotard y a todos los demás autores "posmodernos" y frente a los "neoconservadores", Habermas ha tratado de establecer con claridad las relaciones histórico-culturales entre "modernidad ilustrada", "modernismo estético" y "posmodernismo" para elucidar la dialéctica existente entre ellos y analizar su sentido "antimoderno", "premoderno" o "posmoderno". Todo ello en diálogo continuo con la tradición marxista de la Escuela de Frankfurt que, por un lado, tuvo una vertiente teórica preocupada específicamente por la "estética modernista" (Adorno, Benjamin y Marcuse) y por otro lado, ha tenido en cuenta de modo predominante la vertiente ético-política de la evolución del capitalismo postindustrial y las posibilidades de emancipación del ser humano en el seno de las sociedades actuales. Habermas, sin desatender ambas tradiciones intelectuales del neomarxismo y

⁷⁵ R.Rorty. "Objetivismo, relativismo y verdad". Paidós. Barcelona. 1ªed. 1996. p.287

⁷⁶ R.Rorty. ibidem p.287

ampliándolas con nociones de lingüística y sociología, ha elaborado una de las más poderosas síntesis teóricas acerca de la dialéctica entre "modernidad" y "posmodernidad".

Quizás existan dos fallos importantes en su teoría de la "racionalidad comunicativa": la inviabilidad e inexistencia de su "comunidad ideal de diálogo" centrada únicamente en las condiciones racionales, formales y procedimentales del diálogo humano; y, por otro lado, su escaso análisis de la obra del sociólogo G.Simmel acerca de la "modernidad estética" que es fundamental para comprender esa vertiente cultural de la sociedad actual.. Ello ha hecho que muchos vean en la "ética comunicativa o dialógica" de Habermas un mero formalismo procedimentalista que se sitúa en la racionalidad trascendental neokantiana y que, por lo tanto, es en realidad una nueva versión del idealismo trascendental unido a una visión neomarxista de la sociedad y de la historia. Las críticas más fuertes le han venido desde distintas posiciones filosóficas; por un lado, desde el posmodernismo europeo y el pragmatismo norteamericano y por otro desde el neoconservadurismo de tradición cristiana tanto de Europa como de los Estados Unidos. En este trabajo me limitaré a reseñar aquellas polémicas de Habermas con sus adversarios filosóficos que son más relevantes para el tema central de la tesis; es decir, la posibilidad de reconstrucción de una nueva subjetividad ética..

3.1.1.- Tras las huellas de Nietzsche

J. Habermas en su análisis de la crítica del conocimiento y de la ciencia de Nietzsche, nos hace ver cuál es el giro irracionalista y esteticista que ha aportado a la cultura occidental la obra del gran filólogo y filósofo alemán. Ello le convierte en el precursor del posmodernismo estético del siglo XX. y quizás del XXI. Habermas, basándose en anteriores estudiosos sobre el conocimiento en Nietzsche, sobre todo en Hans Vaihinger, los amplía y resume, viendo en su teoría de la verdad y del error la clave para entender ese giro irracionalista y subjetivista que le conducirá a la "consumación del nihilismo". El nihilismo epistemológico de Nietzsche, piensa Habermas, se puede extraer sobre todo de varios textos fundamentales: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y en textos dispersos de *Consideraciones intempestivas*, *Humano, demasiado humano* y *Más allá del bien y del mal*.

Lo esencial de la gnoseología nietzscheana es su idea del sujeto y de sus capacidades para someter todo interés cognitivo a los afectos e impulsos vitales. El sujeto de Nietzsche necesita "autoilusionarse" y "autoengañarse" para poder soportar la vida que es en sí misma una enfermedad insoportable. Por eso, se ilusiona con engaños y apariencias, con convencionalismos lingüísticos reglados a los que llama "verdades". Este sujeto es, sobre todo, un "mono gramático",

incansable y original creador de metáforas que le ayudan a creerse seguro y feliz, a mentirse a sí mismo ocultando la vida.

Por eso escribe, *sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas , sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa, son una verdad en sí; en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su 'conciencia de sí mismo'*⁷⁷

El sujeto que nos describe Nietzsche no es la conciencia reflexiva capaz de conocerse ni de conocer los objetos del mundo real; es una conciencia atravesada de ficciones necesarias para sobrevivir, porque la vida es la finalidad fundamental del conocimiento y de la ciencia. Las perspectivas que cada uno adopta ante la vida son "ilusiones" creadas para sobrevivir mejor ante la infelicidad radical del ser humano. Lo que existe no es un mundo ontológicamente sólido, de cosas o hechos objetivables mediante el conocimiento, sino unas perspectivas individuales basadas en sentimientos y afectos que recrean la falsa ilusión de nuestra mirada sobre las cosas. No hay por lo tanto juicios sobre la verdad, sino estimaciones de valor, valoraciones que tiñen todo nuestro lenguaje sobre los hechos. No hay un texto objetivo con diversas interpretaciones subjetivas, sino que lo trágico, la tragedia de vivir es que no hay texto objetivable, sino únicamente interpretaciones subjetivas y diversas. Reconocer y aceptar alegremente esto es la única manera de ser menos infelices.

Por todo ello, la pregunta básica de Kant acerca de la posibilidad de "juicios sintéticos a priori" o de si es posible hacer ciencia racional pura, es transformada por Nietzsche en otra que cambia totalmente la necesidad lógica u ontológica en otro tipo de necesidad, la "necesidad vital". La crítica antikantiana de Nietzsche se hace en nombre de la vida y contra la racionalidad trascendental que no es humana, sino divina. La pregunta clave referida a los "juicios sintéticos a priori" es para Nietzsche: *¿Por qué es necesaria la fe en ese tipo de juicios?*

Eso es tanto como exigir, siguiendo a Darwin, que la ciencia y la racionalidad estén al servicio de finalidades biológicas, como la 'adaptación' y el 'dominio de la Naturaleza'. Si queremos sobrevivir como animales superiores tenemos que conseguir una falsa seguridad, una

⁷⁷ F.Nietzsche. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Cuadernos Teorema. Ed.Revista Teorema. Valencia. 1980. p.13

falsa tranquilidad y una falsa coherencia mediante la creación de símbolos, gracias a las ficciones conceptuales de la racionalidad filosófica y científica. El "a priori" trascendental de nuestro equipamiento biológico, nuestro lenguaje y nuestra necesidad de verdad, no se traduce en Nietzsche en búsqueda de una verdad objetiva ni intersubjetiva, sino en la necesidad individual de sobrevivir, según la interpretación propia que cada uno posee desde la "perspectiva de sus afectos", colocado en sus singulares "estimaciones de valor". Se trata, en definitiva, de la "consumación del nihilismo" de un mundo objetivo y de una verdad intersubjetiva. No hay mundo ni verdad: la puerta está ya abierta para el "sujeto posmoderno" que vive y proyecta su propia ficción desde una perspectiva afectiva, única y transdiscursiva.

Pero no todas las lecturas e interpretaciones de Nietzsche son tan negativas como la que nos muestra Habermas. En la cultura norteamericana actual y en toda la corriente posmoderna francesa que reinterpreta a Nietzsche, Freud y Heidegger, el perspectivismo vital y la crítica a la tradición onto-teológica tiene importantes seguidores.

Un autor al que antes hemos aludido, Richard Rorty, que retoma muchos de los argumentos de Nietzsche sobre el lenguaje y la verdad, nos resitúa las relaciones entre el posmodernismo y las tesis nietzscheanas desde su defensa del pragmatismo. La línea argumental de Rorty se basa en que es imposible e inútil desde un punto de vista utilitario y pragmático hablar de que el ser humano tiene como fin esencial la búsqueda de la verdad. La única cuestión que merece la pena en la vida de los seres humanos como individuos y como comunidad es la búsqueda de la felicidad. El problema no reside en conocer los argumentos racionales acerca de lo que es verdad o no, sino en los dispositivos lingüísticos, los "juegos de lenguaje" que utilizamos los humanos para exponer nuestros deseos, nuestras preferencias y nuestras creencias. En consonancia con Nietzsche y desde su peculiar reinterpretación de Wittgenstein, para Rorty los usos del lenguaje ponen en evidencia que hay muchas creencias en juego y muchos intereses de por medio que no se pueden resolver por la mera fuerza de los argumentos racionales.

Rorty, de acuerdo con Nietzsche y con Heidegger, ve en los poetas el ideal de hombre y de humanidad que los científicos y los filósofos racionalistas no han sabido crear. Por eso Rorty insiste en la reinterpretación poética de los textos de "La gaya ciencia" de Nietzsche. Los poetas-filósofos de la etapa presocrática fueron los verdaderos creadores de un politeísmo, de una pluralidad moral en la que no es posible decir lo que cada persona tiene que hacer con su vida. Rorty defiende este politeísmo apoyándose en Isaiah Berlin, para quien no es factible establecer un catálogo jerarquizado de todos los valores humanos ya que éstos son incommensurables. La tradición "onto-teológica" de los teólogos monoteístas se ha prolongado, según Rorty, en los metafísicos y en los científicos que se han considerado en posesión de la única verdad sobre el mundo y sobre los seres humanos. Sin embargo han sido los poetas, sobre todo los poetas vigorosos, subraya Rorty siguiendo a Nietzsche, los únicos seres humanos que han sabido apreciar verdaderamente la contingencia y que han sido capaces de reconocerla y de apropiarse realmente

de ella. La voluntad de autosuperación del poeta debe sustituir a la voluntad de verdad del filósofo.

A pesar de estos acuerdos fundamentales, sin embargo la filosofía política de Nietzsche no es compartida por Rorty ni por el pragmatismo norteamericano. La posición antidemocrática y antiliberal de Nietzsche se deriva de su errónea fusión entre platonismo y cristianismo, sin darse cuenta de que el cristianismo introdujo por primera vez en la historia humana el ideal de fraternidad e igualdad esencial entre todos los seres humanos. La versión que ofrece Rorty del cristianismo no es la del platonismo de Agustín ni la de los metafísicos aristotélico-tomistas que se obsesionaron en defender la ecuación entre la idea de Verdad y el ideal del Bien. El cristianismo es visto como algo útil para la vida de los seres humanos, como lo demuestra lo mucho que ha ayudado en la configuración de la moral en los Estados Unidos de América. Este modo de entender la religión cristiana es totalmente distinto a otros posibles que han traído mucha más violencia e intolerancia irracional a las naciones cristianas. Por eso, escribe Rorty, *un cristianismo concebido como un poema lleno de posibilidades, un poema entre otros muchos, puede ser socialmente tan útil como un cristianismo basado en la afirmación platónica de que Dios y la Verdad son términos intercambiables*⁷⁸

3.1.2. La polémica de Habermas sobre “Modernidad –Posmodernidad”

Aún a riesgo de simplificar algo el tema, prefiero situar el problema de las relaciones dialécticas entre el proyecto moderno ilustrado y el modernismo-posmodernismo en dos tipos de coordenadas: una teórica que seguirá en lo esencial lo expuesto por Habermas en su ensayo *Modernidad versus posmodernidad* (1980) y otra histórico-cultural que tratará de presentar este debate intelectual en el contexto de los años 60 y 70 y que removi6 todos los cimientos socioculturales tras la agitación cultural, social y política de Mayo del 68. En esas dos coordenadas el mosaico de textos "posmodernistas" de Lyotard antes comentado adquirirá, creo yo, una mayor claridad conceptual y un mejor perfil ideológico.

Antes de entrar a analizar las principales tesis defendidas por Habermas en dicho ensayo, quiero señalar algunos presupuestos conceptuales que están en la base de toda esta polémica y que

⁷⁸ R.Rorty. "El pragmatismo, una versión". Ariel. Barcelona. 1ª ed. Octubre 2000. p.57

han sido acertadamente explicitados por algunos especialistas actuales en el tema, como Martin Jay y Albrecht Wellmer. Se trata de resaltar la diferencia teórica entre algunos aspectos del proyecto ilustrado francés del XVIII tal y como ha sido reinterpretado por los "postestructuralistas franceses" (Bataille, Foucault, Derrida, Lyotard y Baudrillard, grupo de los "nuevos filósofos") y el proyecto ilustrado alemán tal y como ha sido revisado por la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse y Habermas). Esta diferencia esencial consiste en que el "postestructuralismo francés" ha escogido un hilo conductor de la Ilustración francesa que interpreta una línea histórica de "totalitarismo racionalista" y "opresión ilustrada del individuo" que nace con el jacobinismo y terrorismo revolucionario de Robespierre y concluye con el "gulag estalinista", pasando por el fascismo, el nazismo, el antisemitismo, los campos de concentración y, por fin, el Gulag estalinista. Esta lectura unilateral de la historia y del proyecto ilustrado en Europa, partiendo de los excesos de la "Razón terrorista" de algunos revolucionarios franceses es, según Habermas, una de las posibles vías históricas realizadas en Europa, pero no la única ni la mejor; pero sobre todo, no se puede interpretar la racionalidad ilustrada como "opresora y totalizadora" en sí misma, ya que sus formulaciones, sobre todo la elaborada por el socialismo marxista y sus teóricos actuales no llevan inevitablemente a la barbarie y al Gulag. Contra esa interpretación "nihilista y decadente" de la historia que han hecho los "posmodernos" franceses y norteamericanos, que han reinterpretado la historia de Occidente siguiendo las tesis de Nietzsche, la Teoría Crítica de Habermas y de la Escuela de Frankfurt relee el proyecto ilustrado como un intento frustrado de emancipar a los seres humanos que necesita ser completado, perfeccionado y revisado.

La tesis sociológica clave de la que parte Habermas es original de Max Weber y consiste en afirmar que el mundo moderno, la sociedad capitalista moderna (desde comienzos del siglo XX) ha escindido de modo claro la actividad racional humana en tres esferas o ámbitos que hasta entonces estaban unificados y se veían legitimados por los "metarelatos" filosóficos (filosofía hegeliana y marxista por ejemplo) o religiosos (cristianismo) hasta finales del XIX y principios del siglo XX. ¿Cuál es la situación actual? ¿Qué esferas de racionalidad aisladas e incompatibles entre sí producen la sociedad esquizoide del capitalismo moderno?

La racionalidad "tripartita" que Habermas analiza en nuestra sociedad es ésta: *Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares maneras que el resto de la gente. En consecuencia ha crecido la distancia entre la cultura de los expertos y el resto de la gente. Lo que corresponde a la cultura a través del tratamiento y la reflexión especializados no pasa inmediata y necesariamente a la praxis cotidiana*.⁷⁹

⁷⁹ J.Habermas en "Modernidad y posmodernidad" (Compilación de Josep Picó).

Aunque Aristóteles no pudo vivir ni pensar en su contexto social griego la escisión de la racionalidad en estas tres esferas autónomas, ya habló de una actividad humana que se proyectaba en tres ámbitos muy claramente diferenciados: el "theoretikós o "theoría", el "praktikós" o "práxis" y el "poietikós" o "poiésis" que se referían a tres ámbitos vitales en los que los diferentes segmentos de población griega vivían: la actividad intelectual teórica a la que se dedicaban filósofos, gobernantes y poetas; la actividad productiva a la que se dedicaban esclavos y artesanos y la actividad práxica en la que estaban todos los ciudadanos porque era la interacción de la vida social, económica y política de la "polis". En aquella ciudad-estado griega, la "polis", cada cual sabía su actividad social y su función dentro del orden establecido por el sistema. No había lugar para la escisión interna ni para la esquizofrenia social. En cambio, en la moderna sociedad las "patologías de la vida cotidiana" son lo normal y reflejan la ruptura radical entre las distintas esferas de la actividad humana.

La tesis de Weber retomada por Habermas y la Teoría Crítica es también aceptada por el "posmodernismo", aunque las causas de esta escisión de la Razón y la solución a ella no son pensadas de igual modo por los posmodernos y por Habermas. Creo que uno de las causas de la divergencia profunda entre Habermas y los "posmodernos" radica en la lectura de Nietzsche y de Heidegger que ambos grupos hacen. Para Habermas la interpretación trágica y apocalíptica de Nietzsche se basa únicamente en la dinámica histórico-cultural de Occidente, olvida la economía y la política y se apoya en una radical desconfianza en la racionalidad humana y en su capacidad liberadora. En el fondo desconfía totalmente de la capacidad que Hegel y Marx otorgan a la "autorreflexión liberadora" del ser humano. La liberación en el caso nietzscheano y "posmoderno" sería, si es que se puede dar, una tarea creadora de nuevos valores y más estética y artística que ética y política. Aunque Habermas no cita en este ensayo a Nietzsche, se sabe por otras obras suyas que su crítica al "nihilismo" y al "irracionalismo" expresados en los conceptos claves de la "voluntad de poder" y el "superhombre" eran para él sinónimos de una "postilustración antiilustrada". El odio al platonismo, al cristianismo, a la Ilustración y al marxismo lleva a muchos seguidores posmodernos de Nietzsche a identificar la racionalidad con la "razón terrorista y opresora" que ha cosificado a los seres humanos. Creen que su rechazo del progreso científico-técnico se puede remediar con una vuelta a los orígenes dionisiacos de la "voluntad de poder".

El proyecto de la modernidad no ha sido realizado **todavía** plenamente, piensa Habermas. ¿Cómo se puede releer la historia de Occidente desde el XVIII hasta nuestros días? ¿Qué filosofía

de la historia puede reinterpretar el ocaso y la decadencia ético-política del siglo XX europeo? ¿Basta con una relectura cultural y estética y una retrospección de los mitos? ¿Por qué la negación conceptual del arte y su "dialéctica negativa" no bastan para dar salida al "fracaso de la modernidad ilustrada?"

El segundo elemento de nuestro análisis es sociológico. En los años 60, hubo una serie de signos culturales que parecían predecir un "amanecer de una nueva cultura", de una "nueva política", de una "nueva sociedad". Había elementos en el movimiento intelectual y artístico europeo, como la pintura, la literatura, el cine, la filosofía y la misma política que preconizaban "el fin del sistema capitalista" y el alba de una nueva sociedad. Al decir de los sociólogos, el fenómeno de Mayo francés del 68 fue el síntoma más claro de ese intento de ruptura con las estructuras sociopolíticas y socioculturales de la sociedad capitalista europea de la posguerra. Los lemas anarquizantes de *prohibido prohibir* y *la imaginación al poder* encerraban el sentido revolucionario de aquel movimiento: la lucha contra toda tradición cultural, el fin del arte, de la literatura, de la política y del capitalismo cultural. El nombre que todo lo incluía como propuesta de la vanguardia y del vanguardismo era la "revolución cultural". Para muchos jóvenes y para algunos intelectuales de finales de los sesenta el personaje que mejor simbolizaba esa "revolución social y cultural" era Ernesto Che Guevara. Para algunos grupos juveniles el mejor ejemplo de la ruptura total con el capitalismo estaba simbolizado por la "revolución cultural maoísta".

Y sin embargo, la verdadera significación de aquella "revolución cultural" de los 60 y de aquel mayo del 68, vista desde nuestros días es, como señala Andreas Huyssen, que *pronto quedó claro que el intento europeo de escapar del 'ghetto' del arte y de romper con la esclavitud de la industria de la cultura también había acabado en fracaso y frustración. Tanto en el movimiento de protesta alemán como en el Mayo francés del 68 la ilusión de que la revolución cultural era inminente se fue a pique ante las duras realidades del statu quo. El arte no fue reintegrado en la vida cotidiana. La imaginación no llegó al poder. En cambio, se construyó el Centro Georges Pompidou y el SPD llegó al poder en Alemania Occidental. El empuje vanguardista de los movimientos colectivos desarrollando y promulgando el estilo más nuevo parecía estar agotado después de 1968.*⁸⁰ El problema de la reconciliación de las "esferas de acción" (arte, ética y ciencia) seguía y sigue sin resolverse en la sociedad occidental.

A lo largo de los años 70, tras el agotamiento sociocultural y sociopolítico en que habían terminado los 60, se produjo una curiosa paradoja en el ámbito sociocultural y sociopolítico. En vez de la ruptura con toda tradición cultural y política que parecía definir y orientar toda el

⁸⁰ Andreas Huyssen en "Modernidad y posmodernidad". op.cit.p.148

vanguardismo de los 60, ahora el posmodernismo de los 70 intentó recuperar la tradición artística y cultural del modernismo; por debajo de la retórica rupturista en todos los campos (estético, ético y científico) representando por el postestructuralismo francés sobre todo, el vanguardismo histórico de los setenta fue una "recuperación" histórica del pasado, una vuelta hacia atrás, más que una apertura del futuro. Precisamente en la siguiente década, la de los 80, es cuando la cuestión del posmodernismo estético retomó sus relaciones dialécticas de carácter teórico y filosófico con el nuevo neoconservadurismo. Es en ese contexto en el que Habermas intenta aclarar conceptualmente el posmodernismo y las posiciones sociopolíticas y culturales neoconservadoras.

3.1.3.- La crítica de Habermas a los “neoconservadores antimodernos”

El ataque de Habermas al posmodernismo se basa en su identificación del posmodernismo con las nuevas y viejas formas de "neoconservadurismo" social y político. Para Habermas, todo el postestructuralismo francés y el posmodernismo estético son aliados del "giro conservador" que con la política de los 80 se había apoderado de la política europea y norteamericana. La raíz de esta alianza secreta entre conservadurismo y posmodernismo estaba en que el posmodernismo había abandonado definitivamente el proyecto moderno ilustrado de emancipación del ser humano y su pretensión de reconciliar las esferas de actividad humana (científica, ética y estética) que yacían para siempre separadas y opuestas. Habermas considera que el proyecto moderno, tal y como la teoría crítica lo entiende, aún no ha sido realizado, ya que la emancipación de los seres humanos aún no se ha concretado en instituciones sociales, políticas y económicas adecuadas a su racionalidad y a su libertad. Por eso Habermas ataca todas las formas de neoconservadurismo que legitiman el orden actual, el del capitalismo tardío, que fomenta la "reificación" y opresión de los seres humanos.

Los tipos de neoconservadurismo político que Habermas ve en la actual sociedad son clasificados en su estudio *Modernidad versus Posmodernidad* (1980) en tres grupos: "jóvenes conservadores", "viejos conservadores" y "neoconservadores". Los tres grupos en los que se incluyen una serie de nombres concretos, están todos ellos integrados en el amplio grupo de tendencias de la "antimodernidad" y de la "premodernidad". Aunque se trata de una simplificación, como el mismo Habermas reconoce, él no aprecia en ninguno de esos grupos elementos de crítica emancipadora y de liberación para el género humano y los sitúa a todos ellos en el ámbito de un clima esteticista, individualista y antirracionalista que nunca ha aceptado la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt; ni siquiera T.Adorno con su sensibilidad y comprensión de la modernidad estética prescindió jamás, tal y como señala Habermas, del potencial crítico y liberador de la Ilustración y del marxismo. La gran patología de la modernidad es la "cosificación de la vida cotidiana" y la ruptura entre todas las esferas de la "racionalidad comunicativa" (ciencia, arte y

ética). Contra esa "reificación" sólo se puede luchar *creando una interacción ilimitada de los elementos cognitivos con los morales-prácticos y los estético-expresivos. La reificación no puede superarse obligando sólo a una de aquellas esferas culturales altamente estilizadas a abrirse y hacerse más accesibles* ⁸¹

Para los "jóvenes neoconservadores" a los que Habermas identifica con los postestructuralistas franceses (Bataille, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) lo decisivo en la "posmodernidad" es el modernismo como vía estética autónoma, propia de un "sujeto descentrado", irreconciliable con todo proyecto racional e ilustrado de liberación humana. Reinterpretan a Nietzsche desde su afirmación individualista y vitalista de la "voluntad de poder" y desde la "creación poética" de la realidad. Sustituyen, piensa Habermas, la vida y la interacción social por el texto y por la conjunción de textos que uno escribe y otros leen. La lingüística y la literatura son más importantes que el estudio de las relaciones sociales y las injusticias del capitalismo postindustrial contra el que sólo cabe refugiarse en el goce artístico y literario, en el neonarcisismo. Las palabras liberación o emancipación del sujeto humano carecen de sentido para estos filósofos neoconservadores.

Hay otro grupo, de "viejos conservadores" (Leo Strauss, Hans Jonas, Robert Spaemann) cuya tesis fundamental consiste en una "vuelta a la premodernidad" anterior al proyecto de la modernidad ilustrada. Su tesis básica consiste en volver a la "tradición premoderna" con la intención de buscar un refugio seguro en certezas y en verdades anteriores a la crítica de la modernidad. El éxito filosófico de cierta corriente que se ha llamado "neorristotélica" nos demuestra que la "nostalgia de la premodernidad" y su consiguiente antimodernismo tiene todavía seguidores.

Finalmente, Habermas reúne bajo el calificativo de "neoconservadores" a una serie de autores entre los que cita al primer Wittgenstein, a Carl Schmitt y a Gottfried Benn. Probablemente aquí debería incluirse también a Daniel Bell, el sociólogo-profeta norteamericano que predijo "el fin de las ideologías" ya en 1963. Su aceptación del desarrollo autónomo de la racionalidad científica no les impide criticar el intento neomarxista de justificar la racionalidad ética. Para ellos el arte es una cuestión privada y la pretensión de universalidad y normatividad que pretende la Teoría Crítica en el campo ético es inviable, ya que cada comunidad cultural se ciñe a una "tradición particular" que no necesita procedimientos racionales de justificación.

Para ello, un autor como A. MacIntyre, neorristotélico y neoconservador, se basa en la noción de tradición cristiana para dar cobijo suficiente a la razón, al sujeto, a la cultura y a la ética.

⁸¹ J. Habermas en "Modernidad y Posmodernidad" op.cit.p.98

Sus ataques a la modernidad ilustrada y sobre todo al marxismo, se hacen en función de una comunidad de creencias y de valores compartida que, en el fondo, sólo tiene un serio oponente en cuanto a la salida de la crisis: la visión neomarxista de la historia; por eso, entre el proyecto de modernidad "inacabada" que preconiza la Escuela de Frankfurt y, en particular, Habermas, y la "recuperación de la tradición cristiana" que señala Macintyre hay una cierta identidad en el uso crítico de la razón, de las capacidades racionales humanas. Lo que les diferencia enormemente es su visión ontológica y antropológica (materialista e inmanentista o bien espiritualista y trascendente) y las soluciones dadas a la "crisis civilizatoria" en que vivimos.

Habermas, en un artículo publicado en la revista *Isegoría* (nº 10. Octubre-1994), trataba de analizar los paralelismos y las diferencias conceptuales entre su concepto de racionalidad comunicativa derivado del "lógos" griego y el concepto de "razón anamnética" elaborado por el teólogo J.Metz quien, a su vez, lo reelaboraba partiendo del judío W.Benjamin y del psicoanálisis freudiano. En este artículo Habermas reconoce la herencia conceptual que el "logos" griego tiene para con la idea salvífica de la "memoria" como recuerdo de la injusticia hecha a nuestros hermanos. El Antiguo Testamento es ante todo una tradición, una narración para rememorar la historia, para no olvidar jamás que somos lo que fuimos y lo que hemos llegado a ser. Sin embargo, esta "razón anamnética" del judaísmo, de la rememoración salvífica se basa en la fe, en una creencia en un Dios Salvador que el filósofo no puede fundamentar ni tiene por qué argumentar. Por ello, señala Habermas, *también la anámnesis y la narración pueden ofrecer razones e impulsar con ello el discurso filosófico, aunque no decidan la marcha del mismo. Si bien la razón profana se mantiene escéptica frente a la causalidad mística de un acto de rememoración inspirado en términos salvíficos y no otorga crédito alguno a la mera promesa de restitución, no por eso es necesario que los filósofos dejen solamente en manos de los teólogos aquello que Metz llama la 'razón anamnética'*⁸²

3.1.4.- Los defensores de la “tradición premoderna”

He preferido llamar a este grupo de este modo porque son autores que se consideran herederos de una antigua tradición filosófica, la que se origina en Grecia con Platón y Aristóteles, continúa con los estoicos y llega a su máximo exponente con el pensamiento cristiano. Estos autores, entre los que se podría incluir con diferentes matices a Paul Ricoeur, A.Macintyre y

⁸² J.Habermas en "ISEGORIA". Revista de Filosofía Moral y Política. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Filosofía. Madrid. Octubre. 1994. Nº 10. p.111

Ch. Taylor, son buenos conocedores de todas las corrientes y métodos de la filosofía actual y se les puede englobar en la corriente hermenéutica. No son “antimodernos” en el sentido peyorativo de “antiilustrados”, sino que creen que la tradición filosófica de los grandes autores griegos y cristianos tiene algo importante que aportar en la reconstrucción de la filosofía moral y política de nuestra época y tienden a utilizar una filosofía del lenguaje en la que las grandes palabras y los grandes relatos de origen sagrado tienen, según ellos, una fuerza superior a las narraciones de los demás seres humanos. Sin decirlo explícitamente en muchos de sus escritos, ellos están convencidos de que la Biblia, en particular el Nuevo Testamento, sigue siendo la máxima fuente de la verdad y del bien para todos los seres humanos. Es, según ellos, el Gran Relato de la humanidad que sirve de canon para todos los lenguajes morales de la humanidad.

Estos autores insisten en subrayar el concepto de virtud y para ello retoman la tradición aristotélica de definir la virtud como el hábito que desarrolla la actividad propia de cada ser. En el caso de los seres humanos, definidos como animales racionales, la actividad que desarrolla la actividad más excelente es la racionalidad propia de nuestra especie animal es la racionalidad que nos conduce a la felicidad (la “eudaimonía” griega). Sin embargo, la interpretación que estos autores cristianos hacen de Aristóteles esta teñida de presupuestos cristianos totalmente ajenos al pensamiento griego. Basta pensar en el concepto de tan profusamente utilizado por Charles Taylor en todas sus obras como máxima expresión del amor a los seres humanos. Este concepto se inserta en la tradición bíblica y es una superación conceptual respecto a la “*phylía*” aristotélica, ya que es un mandamiento de amor universal dirigido hacia todos los seres humanos (esclavos, libres, judíos, griegos, bárbaros, amigos y enemigos). La virtud de la caridad es una virtud teologal junto a la fe y a la esperanza y no se debe disfrazar ni ocultar su origen religioso, ya que su fundamento es la creencia en un Dios Padre, en su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo.

Todos los autores que defienden la actualidad del mensaje moral del cristianismo y su antropología bíblica están en su perfecto derecho de hacerlo y en utilizar el método hermenéutico y la filosofía moderna del lenguaje para actualizar la interpretación de la ética cristiana. Lo que sin embargo no parece legítimo en filosofía es ocultar sus presupuestos metafísicos y ontológicos que no se basan en una filosofía meramente racional, sino que se apoyan en creencias religiosas que hacen depender toda la historia y la sociedad humana de un Ser superior, absoluto y todopoderoso. Ellos no aceptan la contingencia y la inmanencia mundana y humana como las únicas condiciones posibles de la autorrealización humana, sino que siempre interpretan la vida y la historia humanas como un tránsito y un camino hacia otra meta superior y definitiva. Siguen empeñados en explicar la historia “*sub specie aeternitatis*” y las narraciones humanas desde una única y definitiva metanarración, el Libro de los Libros, la Biblia.

Estos defensores de una especie de "vuelta a la premodernidad", al período anterior a la Ilustración europea del XVII y XVIII, pretenden basarse en la recuperación de una tradición griega (Aristóteles, sobre todo) y en una tradición de pensamiento y de "formas de vida cristianas" que fundamentan su antropología en una ontología cuya base es hacer depender la Inmanencia de la Trascendencia de Dios. Su oposición radical a Nietzsche y a sus epígonos es evidente, ya que no pueden aceptar de ningún modo ni "la muerte de Dios" ni el nihilismo como fin de la historia de Occidente. Ante el vitalismo heroico y creador del superhombre divinizado por Nietzsche, ellos responden con el programa antropológico, ético y político del cristianismo: fe en Dios, esperanza en el Hombre-Dios y amor a Dios Padre y a todos los hermanos en Cristo. Frente al discurso de la "decadencia moral de Occidente" estos autores "tradicionalistas" parecen haber encontrado la solución definitiva a la crisis moral de nuestro tiempo: el retorno al cristianismo y la superación del nihilismo anticristiano.

El más claro y contundente representante de esta corriente es A. MacIntyre, para quien el retorno al concepto de virtud aristotélica y sobre todo la "forma de vida cristiana" sería el mejor antídoto contra las "patologías de la modernidad". Su modelo de ser humano perfecto sería San Benito, el monje medieval, creador de la orden benedictina, cuyo lema era "ora et labora". Su posición nostálgica y tradicionalista preconiza una vuelta a la Edad Media, una época histórica dominada por la cultura católica en la que la cruz y la espada, el poder civil y el eclesiástico eran la misma cosa. En el fondo, este autor parece no haber asimilado que en los tiempos actuales el pluralismo cultural, moral y político es la condición esencial de la convivencia y de la democracia. Más aún, en ciertos ambientes tradicionales católicos se sigue añorando el predominio y los privilegios de aquella Iglesia medieval en el campo político, económico y cultural, al tiempo que se invoca el concepto de libertad, que fue una conquista de la modernidad, para exigir un retorno a aquellas prebendas feudales.

Lo que ocurre con este autor y con otros de su misma tendencia es que no desean explicitar los presupuestos ontológicos ni antropológicos de los parten, que son la existencia del Ser divino, trascendente, absoluto y espiritual que ha creado el Mundo y al Ser humano a su imagen y semejanza. Su reconstrucción de la ética y de la política no puede ocultar su concepción de la subjetividad como potencia y capacidad real de autotranscendimiento definitivo sobre la materialidad del cuerpo y de sus deseos. Hay en su obra toda una ontología inmaterialista y una antropología espiritualista no explicitada y que recorre transversalmente su análisis reconstructivo de la historia de la identidad del sujeto moderno.

Esta tesis que se podría llamar del "tradicionalismo ético premoderno" no es en realidad una interpretación antimoderna y antiilustrada, ya que ellos tienen en cuenta las aportaciones filosóficas y culturales de la modernidad y además las sociedades modernas en su devenir histórico no permiten ya un "retorno real" al pasado de Occidente. Un autor como Charles Taylor,

como luego se verá, ofrece un diseño de la subjetividad ética moderna, reconstruyendo desde sus posiciones ontológicas y antropológicas previas la identidad del sujeto moderno; pero no explicita claramente cuáles son los presupuestos desde los que realiza su hermenéutica. No nos muestra su "horizonte interpretativo". El modelo de "sujeto auténtico" que nos ofrece Ch. Taylor parece basarse en la aceptación de valores sustantivos y articulados, en la fidelidad a la "conciencia moral interior", en ser fiel reflejo consciente de uno mismo y en el reconocimiento y respeto a la dignidad de los demás; el sujeto de Taylor es ante todo un "sujeto lingüístico", capaz de articular su propia subjetividad en diálogo intersubjetivo con otros sujetos que son también autónomos.

Para Taylor, probablemente el menos "tradicionalista" de estos autores, es evidente que las sociedades modernas en las que vivimos exigen una aceptación y reconocimiento del pluralismo ético y moral, del conflicto de valores, de la oposición entre formas de vida moral en el seno de la misma comunidad política. Y es precisamente la discusión sobre los fundamentos últimos del bien, de los valores y del sujeto humano la clave para entender el "horizonte ontológico y antropológico" que enfrenta a los "tradicionalistas premodernos" con los neomarxistas y con los "posmodernos".

Todos los "tradicionalistas premodernos" sitúan su último fundamento ontológico en un orden suprasubjetivo, no antropocéntrico, ni subjetivista ni hedonista ni narcisista. Atrapados como estamos en el lenguaje de la autorrealización, dice Taylor, resulta muy difícil expresarnos en lenguajes más sutiles. Por eso, al menos la poseía romántica y neorromántica (Rilke, Eliot, Pound) pueden sugerirnos ese "camino más allá del yo individual y subjetivo". De tal modo que, *Sólo porque ya no creamos en las doctrinas de la Gran Cadena del Ser, no tenemos necesidad de creernos en un universo que podemos considerar simplemente como fuente de materias primas para nuestros proyectos. Puede que todavía tengamos necesidad de contemplarnos como parte de un orden mayor que pueda reclamarnos. Ciertamente podemos pensar en esto último como algo urgente.*⁸³ Como se puede apreciar, Taylor acude también a los poetas neorrománticos como hace también Rorty; pero a diferencia de él, ve en esa apertura al más allá del yo individual un camino hacia la Trascendencia, hacia Dios.

Frente a esta posición, el "neomarxismo crítico", cuyo mejor exponente es Jürgen Habermas, ha pretendido aunar su pertenencia a la tradición intelectual marxista de la Escuela de

⁸³ Charles Taylor. "Ética de la autenticidad". Ed. Paidós.-ICE Universidad Autónoma de Barcelona Barcelona. 1994. 1ª ed. p.119

Frankfurt con todas las aportaciones actuales de las ciencias humanas y sociales como la lingüística, la sociología y la psicología social en una poderosa síntesis filosófica. La ontología y antropología de toda la Escuela de Frankfurt y también la de Habermas es inmanentista y materialista, sin que esto signifique una lucha ideológica declarada contra el teísmo ni una militancia activa contra las formas de vida religiosas. Creo que su tesis ontológica se basa más en la afirmación y aceptación gozosa de la finitud antropológica, de la Inmanencia y de la Contingencia radical de lo humano, que en la negación sistemática y destructiva de las religiones del mundo. La subjetividad antropológica y ética que defiende Habermas tiene un "horizonte ontológico y hermenéutico" muy distinto al de los "tradicionalistas premodernos".

El neomarxismo crítico y sobre todo Habermas, toman como punto de partida a un sujeto humano que es la vez individual y social, agente de la historia y efecto de ella, creador de cultura y producto de ella. En suma, utiliza el método y la realidad dialéctica en su versión materialista, histórica y cultural como forma y contenido actualizado que nos permiten explicar mejor el mundo actual. La superación del materialismo economicista de los primeros marxismos ha dado lugar a un nuevo modo de entender la subjetividad humana, lejos de un craso materialismo sensualista. La dialéctica hegeliana como método de comprender las contradicciones de la sociedad neocapitalista actual sigue siendo para Habermas un instrumento válido en el análisis de todos los procesos sociales y culturales desde una perspectiva materialista.

3.1.5. Conclusión

Fuera del marco conceptual en el que se debaten la racionalidad comunicativa y la razón narrativa, pero intentando ofrecer otro tipo de racionalidad no discursiva está lo que se puede llamar la "Sinrazón posmodernista", porque se instala en el ámbito "transdiscursivo", superracional, y tiene su mejor expresión en el arte, en el refugio estético de cada individuo, en unos "juegos de lenguaje" totalmente privados. Esos juegos "textuales" en los que no hay un mundo objetivo del que hablar ni reglas fijas ni universales y en los que hay una comunicación emocional o afectiva nos ofrecen, según el postestructuralismo francés, una *estética de resistencia* basada en "lo sublime" y situada frente a la injusticia y opresión del mundo actual. Los "posmodernos" exponen como forma de comunicación el "para-logismo" y la "para-doja" y frente a la "utopía", ellos proponen el futuro del pasado, el "futuro anterior".

Para los "tradicionalistas premodernos", todavía nos quedan hoy el lógos griego y la razón rememorativa judía y cristiana, ya que el mito del progreso de la razón ilustrada se ha

desintegrado. La tradición judeocristiana y la griega, según ellos la interpretan, tienen potencia explicativa suficiente para aclarar los enigmas de nuestro tiempo, tan individualista y tan narcisista que no ve nada más allá de los placeres inmediatos de un hedonismo consumista. El Gran Relato bíblico, sobre todo los Evangelios del Nuevo Testamento, puede proponer a todos los seres humanos un programa de orientación basado en el amor.

Por su parte, Habermas y toda la teoría crítica neomarxista siguen tratando de superar dialécticamente las amenazas de un nihilismo muy próximo a las propuestas transdiscursivas y a esos juegos textuales que, en nombre de la literatura y de los múltiples lenguajes, olvidan el significado normativo de las instituciones políticas y sociales y la injusticia estructural del mundo actual en la que millones de seres humanos viven sin humanidad. Frente a las contradicciones de la "paradoja" y de la "para-logía" del posmodernismo, el neomarxismo actual opone la lógica de un proyecto neoilustrado y moderno que puede ser universalizable y que debe ser consensuado razonablemente y siempre abierto al diálogo intercultural o transcultural; frente al "deconstruccionismo total", la reconstrucción radical de los restos válidos de la modernidad semidestruida.

CAPITULO II

INDIVIDUALISMO Y COMUNITARISMO

A comienzos del siglo XXI se está produciendo en las sociedades más avanzadas una clara afirmación del neoliberalismo económico y político que en el campo psicosocial se podía llamar la "era del neonarcisismo" y en el terreno moral "la época del neoindividualismo". Estos calificativos adquieren evidencia empírica en los análisis sociológicos de los que se ha hablado en el capítulo introductorio, al referirnos al diagnóstico de la sociedad española (Cfr. Javier Elzo y otros autores). Desde una visión de filosofía moral e histórica se puede advertir que, tras el fracaso de las "utopías sociales" se ha creado la "utopía individual"; frente al fracaso de la realización de los ideales comunitarios y políticos, la búsqueda de un hedonismo personalizado y egocéntrico.

Todas las referencias actuales a la ética del placer personal, a la recreación del yo privado y doméstico parecen contraponerse a los nuevos movimientos "comunitaristas" y humanitaristas que podrían estar simbolizados por el reciente auge en nuestro país del voluntariado y de las organizaciones no-gubernamentales. La dialéctica entre lo privado e íntimo y lo público y político sigue vigente en nuestros días, pero van apareciendo signos que indican una cierta crítica del neoindividualismo y del neonarcisismo que trata de evitar y olvidar todos los males sociales en el refugio del "hogar" y en la búsqueda de los "placeres domésticos e íntimos". La valoración de la vida interior y la afirmación de la libertad individual que fueron los lemas del liberalismo y del individualismo modernos han sido progresivamente transformados por el posmodernismo hacia un hedonismo narcisista y solitario y hoy día los retos de un mundo totalmente globalizado, interdependiente y radicalmente injusto ponen a prueba también los sueños aquel del liberalismo individualista y burgués del inicio de la modernidad.

En el análisis de las relaciones dialécticas entre tradición, modernidad y posmodernidad, surgió en diversas ocasiones la problemática de las interrelaciones entre la vida individual y social, la rivalidad entre una concepción más individualista del ser humano y otra más social, entre un

cierto interés por la estética del yo y una defensa del “nosotros” colectivo. Solamente de modo colateral, al hablar de la modernidad, hemos señalado que el Renacimiento, la Reforma luterana y más tarde el liberalismo político y jurídico han sido factores culturales e históricos que se hallan en los orígenes de la sociedad moderna. También hemos señalado cómo el cristianismo y sobre todo el socialismo, el marxismo y la Escuela de Frankfurt (Teoría Crítica) han insistido siempre en la necesidad de una visión social y comunitaria del ser humano, de la economía y de la política frente al individualismo liberal del capitalismo. La polémica entre el neoindividualismo liberal y el necomunitarismo tradicional actuales tienen su origen en la ambivalente evolución social, económica y cultural del capitalismo del siglo XX que los analistas sociales han intentado rastrear desde distintos ángulos (economía, religión, política, psicología, ética y estética).

En este Capítulo II de la tesis intentaremos aclarar la red conceptual un tanto paradójica que existe entre las nociones de individualismo y comunitarismo desde la perspectiva de la sociología actual que, a su vez, ha ido configurando históricamente sus conceptos a través de las investigaciones aparecidas desde mediados del XIX y principios del XX con A.de Tocqueville, G.Simmel, M.Weber y E.Durkheim, por citar los más importantes. También tendremos en cuenta el debate teórico acerca de estos temas en la sociología actual. Ello nos permitirá ir definiendo mejor el contexto del problema que más nos interesa; es decir, el de la reconstrucción de la subjetividad ética en el seno de una sociedad que lucha por afirmar al individuo dentro de lo social mediante las tensiones teóricas y prácticas entre lo privado y lo público, lo civil y lo político, lo auténtico y lo inauténtico.

Los hechos sociales que en el Capítulo III serán vistos como el posible escenario de una nueva reconstrucción de la subjetividad ética, han ido configurándose desde el siglo XVI-XVII desde la aparición y evolución de la sociedad capitalista, a través de sus distintas fases y con diferentes variaciones nacionales dentro de Europa; en nuestros días, la fase del capitalismo global en que vivimos exige nuevos enfoques teóricos para tratar de comprender la tensión entre el individuo y la sociedad en el marco de unas relaciones internacionales económicas, sociales y culturales cada vez más interdependientes y cada vez también más injustas.

2.1.- EL INDIVIDUALISMO MODERNO

En este primer Apartado vamos a tratar de elucidar en la medida de nuestras posibilidades los perfiles del debate filosófico y político entre "comunitaristas" y "liberales"; un debate que ha

tenido mayor eco en los Estados Unidos que en Europa en los últimos años; los argumentos en uno y otro campo no son estrictamente académicos ni se pueden agrupar fácilmente todos los matices individuales de sus autores en etiquetas ideológicas y filosóficas simplificadoras, porque dentro del comunitarismo hay críticas que pueden ser compartidas por los liberales y, al revés, dentro del liberalismo hay críticas compartidas por los comunitaristas. El entramado ideológico y político que subyace en este debate, al menos en los Estados Unidos, deriva del hecho real de los problemas sociales, políticos y culturales de la identidad histórica de la nación norteamericana y de la validez de sus instituciones democráticas a la hora de resolver sus específicos y complejos problemas (mezcla conflictiva de razas, culturas, lenguas y códigos morales). No obstante, esa misma problemática ya se está produciendo en toda Europa con la llegada masiva de la inmigración y la consiguiente configuración de una nueva sociedad mestiza, de “melting pot”, como lo es desde sus orígenes la norteamericana.

Nos parece importante indagar en las huellas filosóficas previas al debate actual para ver sus posibles orígenes histórico-filosóficos, sobre todo en dos autores como Hobbes y Rousseau, que pueden representar lo mejor de las dos tendencias filosóficas. Para eso nos remontaremos a esos autores del XVII y XVIII y después trataremos de conectar esta problemática con la teoría social de F.Tönnies, autor del siglo XIX y XX.

2.1.1. Precedentes filosóficos del debate: Hobbes y Rousseau

Los dos autores que mejor han representado en la modernidad el inicio de dos concepciones antropológicas, sociales, políticas y éticas claramente diferenciadas fueron Thomas Hobbes (1588-1679) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Ambos reconstruyeron imaginativamente una "época pasada inexistente" de un hipotético "estado natural" de la humanidad y lo hicieron desde su época presente que estaba llena de rivalidades y guerras cruentas entre naciones y entre conciudadanos del mismo país. Ambos trataron de construir un proyecto ético, político y jurídico que resolviera los males de la humanidad desde una concepción antropológica claramente opuesta.

Así, T.Hobbes pensaba que el ser humano en su "estado natural" no tenía más propósito que conservar su vida y sus bienes por todos los medios a su alcance, incluida la guerra. Él le

definía como “bellum omnium contra omnes”. Además en ese “estado de naturaleza” no había ningún poder común, ningún Estado que sometiese a todos por igual y cada ser humano se comportaba guiado por sus tendencias básicas individuales: la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria. Según el profesor Remo Bodei, las dos grandes pasiones de las que deriva toda la filosofía moral y política de Hobbes son el “metus” y la “spes”, el miedo y la esperanza. Veamos brevemente cuál es su interpretación del pensamiento hobbesiano.⁸⁴

La razón y el Estado no se fundamentan en Hobbes en algo positivo, sino en una pasión negativa llamada “metus”, que se puede traducir como el “miedo a una muerte violenta”. No es tanto el principio de autoconservación, algo positivo, cuanto ese terror, ese pánico que somete la racionalidad humana a luchar por todos los medios para salvar cada cual su vida y evitar el peligro de una muerte violenta. De este modo, piensa Hobbes, el ser humano ha pasado del “estado de naturaleza” al “estado de sociedad” y a la civilización. Se trata de un miedo tan vital que cada individuo prefiere unirse a los demás en sociedad antes de intentar por sí mismo la supervivencia individual. El Estado nace, por tanto, del terror, del pánico a la muerte violenta. Este miedo pavoroso nos iguala a todos, ya que es común a todos los hombres y no hace distinciones por razones de grupo o pertenencia social. De ahí surge la necesidad del Estado, de un poder absoluto que sea capaz de imponer la violencia legal a todos y de impedir la destrucción de todos contra todos, la “guerra total”.

La seguridad de todos los individuos solamente puede ser garantizada por un poder omnímodo que ejerza la violencia desde el Estado, por una monarquía absoluta. La libertad de los individuos, según Hobbes, es equivalente al miedo y a la necesidad, ya que ningún ser humano conoce adecuadamente todas las causas que producen los efectos en la historia. Por eso, los actos libres del hombre son subjetivamente libres, pero objetivamente son necesarios ya que proceden de un encadenamiento necesario de causas y efectos.

En cuanto a su concepto de “spes”, de esperanza, está unida al “metus”, y consiste en tener voluntad de hacer algo que se puede conseguir. Por lo tanto, no se trata de una esperanza teológica ni tampoco de la esperanza que nos anime a la transformación de la sociedad ni a luchar por cambiar la sociedad. La política nace del miedo y de la inseguridad y, por lo tanto, lo único que puede hacer cada súbdito para salvaguardar su vida y sus bienes es obedecer las leyes del Estado.

Hobbes, convencido del adagio latino *Homo homini lupus* escribía en su “Leviatán”: *Es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice*

⁸⁴ Remo Bodei. “Geometría de las pasiones”. FCE. México. 1995. P.83-93

*a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra que es la de todos contra todos... Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero; pero existen varios lugares donde viven ahora de ese modo.*⁸⁵ Su visión de la historia de Roma a través de sus lecturas de los clásicos y las vivencias propias en su Inglaterra natal, le llevaron a una concepción profundamente pesimista y de corte materialista de las tendencias y pasiones humanas. La razón no es capaz de dominar y controlar los impulsos destructores y agresivos de cada ser humano y por ello es preciso un Estado, un poder común que obligue a todos a respetar el derecho mediante la fuerza y la capacidad de coacción. La ley natural se rige únicamente por los instintos de fuerza y de supervivencia del más fuerte y por ello es necesaria la presencia de un Estado soberano que imponga a todos el derecho y las leyes.

Hobbes representa, a pesar de todo, una concepción antropológica que no está exenta de realismo histórico y sociológico. La virtud, como en el caso de su predecesor Maquiavelo, es más bien la habilidad, la capacidad y la fuerza de cada uno para mantener sus bienes y posesiones al abrigo de las ambiciones ajenas. Según la interpretación de Macpherson existe un modelo implícito de sociedad en toda la filosofía de Hobbes; es lo que llama "la sociedad posesiva de mercado" que se plasmaría en la hipótesis del "estado de naturaleza", en el que la visión "burguesa" de la propiedad privada sería la pauta natural de toda la conducta social y política.

No es el lugar adecuado para comentar detenidamente todas las lecturas o interpretaciones que se han hecho de la obra de Hobbes (Taylor, Warrender, Oakeshott, Macpherson, Bodei); sin embargo, es preciso señalar que su teoría política no fue simplemente una legitimación del absolutismo monárquico, sino también una reflexión sobre la historia y la naturaleza humana desde una perspectiva mecanicista que situó las causas de los males sociales en el deseo innato de posesión y la solución de esos mismos males en la acción del Estado como vigilante y garante de la estabilidad y el orden social defendidos por la burguesía como clase dominante.

Frente a esta concepción de Hobbes, puede situarse la antropología ética y política de Rousseau, más igualitaria y romántica, que he convenido en colocar bajo el título creado por mí de *Homo homini homo*. Ello la distingue del pesimismo antropológico de Hobbes y del

⁸⁵ T.Hobbes "Leviatán". Tomo I. Ed.SARPE. Madrid. 1983. p.135,136,137

racionalismo realista de Spinoza que afirmaba *Homo homini deus* en su Ética (Proposición XXXV, Escolio), al apreciar cada uno en el prójimo lo más grande y lo más útil que puede uno tener: la razón. Eso es lo divino, según Spinoza, que hay en todos nosotros y lo que nos une absolutamente a todos; pero, como él mismo señala inmediatamente, son muy pocos los seres humanos que viven guiados por la razón.

La hipótesis romántica roussoniana del "estado natural" en que vivió la humanidad antes del estado social y político se basaba en que los seres humanos habían vivido felices e iguales en el estado natural y se habían pervertido al acceder a una vida social y política dominada por la injusticia, la desigualdad y la hipocresía. El presente histórico que criticaba Rousseau en su *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad* y en *El contrato social* le llevó a la ficción de un pasado "ahistórico, natural" en el que cada ser humano habría sido feliz sin posesiones privadas ni guerras civiles. Se trataba de una reconstrucción idílica de un pasado inexistente, "ucrónico" y "utópico", de una humanidad armoniosa en la que las contradicciones y las luchas de la sociedad liberal y burguesa no habrían existido.

Rousseau se presenta como un pensador prerromántico que ve las luces y las sombras de la Ilustración y que analiza el tipo de sociedad que el nuevo orden social y político estaba creando; él ya veía los males sociales que el orden capitalista y burgués podía traer a la sociedad europea. Su posición crítica se centra en el análisis de la idea central de la Ilustración: el progreso racional y científico-técnico de la humanidad; ello sitúa a Rousseau como uno de los primeros defensores de la justicia social y de la igualdad esencial de todos los seres humanos. Asimismo su crítica al concepto de "civilización" que Occidente exhibía ante el mundo también hizo de Rousseau un precursor de la moderna Antropología cultural o social, tal y como ha señalado acertadamente C.Lévi-Strauss, ya que analizó a fondo los arrogantes prejuicios etnocéntricos de nuestra cultura europea.

El fundamento filosófico más genuinamente moderno de la comunidad humana es para Rousseau su idea de "igualdad" que, a su vez, se fundamenta en una supuesta igual naturaleza esencial de todos los seres humanos, en una "naturaleza humana" idéntica y pura, desinteresada, que es previa y anterior a toda la "injusticia y desigualdad de la cultura y la sociedad". Frente al concepto pesimista de Hobbes acerca de esa "naturaleza humana" que únicamente se basa en el principio de posesión y de conservación y en las pasiones del miedo y de la esperanza, Rousseau opone una concepción presocial del individuo, entregado inocentemente a sus sentimientos de

"piedad" y "bondad" y en plena armonía con la naturaleza. Precisamente ha sido la sociedad con sus instituciones de poder político y de propiedad privada la causante de todos los males de la humanidad. El individuo humano en aquel "estado natural" era igual para su semejante y se sentía en armonía con todos, al modo como lo hacía el "buen salvaje" que los europeos tanto despreciaban. Era el típico precursor del *homo romanticus* del siglo XIX. A medida que el ser humano por el proceso de socialización y educación ha ido aprendiendo la racionalidad de las instituciones y las leyes, ha ido perdiendo de modo irreversible la inocencia original y la bondad natural. La desigualdad no es natural, sino artificial, social, cultural; es una creación de los seres humanos y no una condición natural en ellos.

Además de la igualdad, existe también otra condición natural, "presocial", de la humanidad que se ha ido degradando por medio de los procesos e instituciones sociales: la libertad. En aquel hipotético y ahistórico "estado natural" el ser humano era libre e igual; sentimental y no-racional, pero capaz de perfeccionarse siempre. En cambio, en el "estado social", el ser humano se hace "racional", crea el lenguaje y se dota de instituciones sociales que originan la desigualdad y pervierten la libertad. La propiedad privada es la causa principal de todas las desigualdades civiles y políticas en que viven los seres humanos.

Por eso afirma con gran agudeza Rousseau, *el primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir, 'esto es mío' y encontró gentes lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil... Pero desde el instante en que un hombre tuvo necesidad del socorro del otro, desde que uno se dió cuenta de que era útil para uno solo tener provisiones para dos, la igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se hizo necesario, y los vastos bosques se trocaron en risueñas campiñas que fue preciso regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses*⁸⁶

Como se ve, Rousseau considera todas las desigualdades como consecuencias de una institución social que es el germen de todos los males: la propiedad privada. Su posición es antitética respecto a la de Hobbes, que legitima filosóficamente una "antropología del individualismo posesivo" como antes vimos. La idea de libertad que ambos defienden es también muy diferente. Hobbes antepone el deseo y la necesidad de seguridad de los individuos al deseo de libertad y por ello, exige un poder político fuerte, un Estado capaz de garantizar la seguridad para todos, manteniendo un orden legal a base de la coacción y de la fuerza. La libertad para Rousseau era la condición natural e inocente del individuo en armonía consigo mismo, con los demás y con

⁸⁶ J.J.Rousseau. "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres". Alhambra.Col.Clásicos del pensamiento. Madrid. 1990. p.110 y 132-133.

la Naturaleza. Cuando la sociedad civil introduce las instituciones se va perdiendo la "libertad natural" y el ser humano se ve sometido a un despotismo que únicamente se podrá disolver gracias a la asociación y a la "voluntad general". Gracias a la conversión del súbdito en ciudadano, gracias al contrato, al pacto social por el que todos consigan resolver el problema central de toda forma de gobierno y gracias sobre todo a la democracia. Como dice Rousseau: *Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, cada uno uniéndose a los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes* ⁸⁷. ¡Con qué pocas y bellas palabras expresó Rousseau toda la fortaleza y todas la vulnerabilidad de la democracia moderna!

He ahí la relación dialéctica, compleja y llena de dificultades, entre la libertad individual y la obediencia al Estado como representación democrática del poder. La "voluntad general" no es la suma de toda las libertades individuales, según Rousseau, sino que debe ser la expresión política del interés de todos, del bien común. Todos ceden su libertad a cambio de obedecer a las leyes que son a su vez producto de la "voluntad general". Pero los problemas subsisten, a pesar de la ingenua confianza de Rousseau en los legisladores y además la democracia no elimina ni las desigualdades económicas ni las sociales ni las culturales. Nos basta abrir los ojos cada día para percibir las graves desigualdades que existen en nuestra sociedad.

El modelo de una comunidad de ciudadanos "burgueses" al estilo de sus conciudadanos de Ginebra, que es lo que parece inspirar a Rousseau, no es la solución dialéctica de un pacto entre personas humanas, cuyas condiciones de vida son profundamente desiguales. La comunidad de bienes de cada grupo social es más importante que la creación de un interés general y universal inexistente, como demostraría Marx posteriormente. Ni Hobbes desde su antropología individualista ni Rousseau desde su romanticismo ingenuo fueron capaces de analizar la profunda relación dialéctica y antagónica que las condiciones económicas y sociales establecen entre los propietarios dominantes y los desposeídos y dominados. Los modelos conceptuales que tanto Hobbes como Rousseau utilizaron para comprender al individuo y a la sociedad, estaban mediatizados por una lógica social propia de la burguesía europea del momento que ignoraba las aporías teórico-prácticas del Derecho Político y de la Economía Política del sistema capitalista; unas aporías que no han sido, sin embargo, totalmente resueltas hoy ni por el capitalismo globalizado ni por el socialismo liberalizado.

⁸⁷ J.J.Rousseau. "El contrato social". SARPE. Madrid. 1983.p.41

2.1.2. La visión bipolar de Tönnies: comunidad-sociedad

En la sociología moderna ha sido probablemente Ferdinand Tönnies (1855-1936) quien de un modo más claro ha establecido una división neta entre lo "comunitario" y lo "societario". Este autor, preocupado por comprender el origen de toda la compleja trama social de las sociedades industrializadas, creyó encontrar en la psicología social el sentido y la explicación de la evolución histórica de la sociedad. Para ello supuso que toda la conducta individual y colectiva se debía a dos tipos de voluntad: la "voluntad orgánica o esencial", de base biológica, que es el origen de todas las motivaciones, las conductas impulsivas, las pasiones, los afectos y sentimientos y otra voluntad que denominó "voluntad reflexiva" que da lugar a las conductas libres, basadas en el pensamiento y la racionalidad. Este esquema bipolar lo traslada a todo, tratando de explicar la evolución histórica de la sociedad occidental y de cada individuo como un creciente predominio de la "voluntad reflexiva" sobre la "orgánica".

Las relaciones interindividuales, la trama social a la que dió lugar la "voluntad orgánica o esencial" la llamó Tönnies "comunidad" (*Gemeinschaft*), mientras que al tipo de sociedad originado por la prevalencia de la "voluntad reflexiva" lo denominó "sociedad" (*Gesellschaft*). Las diferencias entre ambos tipos de sociedad son evidentes y para Tönnies constituyen dos tipos irreconciliables de relaciones sociales. La "comunidad" se basa en los vínculos familiares, consanguíneos que se expresan mediante el afecto, el respeto y la autoridad. Las relaciones "comunitarias" se amplían más allá del círculo familiar al convivir con los vecinos de la misma localidad y de la misma nación. Los vínculos entre familias, vecinos y miembros de la misma comunidad nacional se refuerzan con la adhesión a la misma lengua, a las mismas tradiciones y sobre todo a la misma religión que legitima un único orden moral y político. La cohesión, la unión y la solidaridad entre los miembros de ese tipo de sociedad "comunitaria" estatal, piensa Tönnies de modo nostálgico, funcionan como un "organismo vivo", como una unidad biológica.

Por lo tanto, la "sociedad comunitaria" se asienta sobre tres vínculos "orgánicos", "naturales": comunidad de sangre (familia y parentela), que es la más primitiva y más sólida; comunidad de lugar, que es la constituida por los vecinos de aldeas y pueblos rurales pequeños y comunidad de espíritu, basada en la amistad, la cooperación y en el sentimiento de compartir una lengua, unas normas y unos valores culturales comunes (sobre todo, morales y religiosos). El individuo en la sociedad "comunitaria" no tiene valor propio ni conciencia de su autonomía, ya que se identifica totalmente con su comunidad; es un tipo de sociedad que hoy día llamaríamos "holista", "totalitaria" porque en ella la comunidad es lo más importante y lo único.

Frente a este tipo de relaciones "comunitarias" y en oposición a ellas, las sociedades industrializadas modernas se basan en relaciones "societarias" que no son orgánicas ni naturales, sino artificiales, producto de la "voluntad reflexiva o racional" y basadas únicamente en el interés individual y económico y no en la solidaridad y la cooperación. El modelo de relaciones "societarias" tuvo su origen histórico en el Derecho Romano y es el contrato, el acuerdo contractual entre las partes. En su última obra titulada *El espíritu de los tiempos modernos* (1935), Tönnies realiza un análisis histórico del cambio que se había producido en Occidente desde la Baja Edad Media hasta el siglo XX y que precisamente había sido el paso de una sociedad comunitaria a una sociedad contractual; el tránsito de una sociedad basada en vínculos naturales a una sociedad artificial únicamente regida por el intercambio comercial. La modernidad había sido un proceso de mercantilización de las relaciones sociales y un paso necesario para la aparición del individualismo. Si en la Edad Antigua y Media los individuos no contaban y la comunidad lo dominaba todo, desde el siglo XV hasta nuestros días, el individuo con sus derechos y libertades se ha erigido en el eje de toda la vida social.

La crítica de Tönnies al artificialismo del Estado, de la opinión pública, del intercambio comercial no significa que rechace frontalmente la sociedad moderna y la aparición del individualismo moderno, ya que cabe alguna posibilidad en este tipo de sociedad para la autonomía personal, la responsabilidad individual y la solidaridad con los demás.

2.1.3.- Individualismo y luteranismo

Si se examina la historia de las sociedades, se entenderá que siempre han existido individuos humanos; es decir, personas diferenciadas en cuanto a su existencia, modo de vivir y de expresarse en la sociedad. Sin embargo, la conciencia clara de ser individuos y de las exigencias propias que esas diferencias individuales podían traer consigo no se planteó propiamente en Occidente hasta el siglo XVI. Toda la sociología actual señala con acierto que el individualismo es un factor esencial de la modernidad frente al "holismo" que se considera propio de sociedades tradicionales o premodernas (vgr. La India, según los análisis de Louis Dumont). El análisis de la Edad Media europea nos daría una visión clara de su sentido "holista", ya que en el Medievo el catolicismo representaba la unificación total de todos los órdenes (social, político, económico y cultural) de la vida individual y social de todos los europeos y la máxima que regía todas las conductas era, como recuerda Max Weber, *Extra ecclesiam nulla salus* (no hay salvación ni vida social fuera de la Iglesia). Precisamente este proceso de "secularización", de "desencantamiento progresivo del mundo", de diferenciación de lo religioso y lo "mundano" ha sido una de las claves,

según Max Weber, del tránsito a la modernidad.

La investigación histórica y social de Max Weber sobre el origen y significado del individualismo y el capitalismo modernos sigue siendo importante en toda la tradición sociológica actual. Sin embargo existen hoy día otras tesis, como la que defiende Marjorie Grice-Hutchinson que sostiene que también en el catolicismo, en la "Escuela de Salamanca del siglo XVI", estaban ya presentes los componentes conceptuales de la mentalidad capitalista que Weber analizó en el calvinismo y el puritanismo. Para nuestro caso es importante señalar que la religión cristiana (luterana, sobre todo) fue la clave del origen y expansión del capitalismo en toda Europa y en América, sobre todo en los Estados Unidos.

La tesis fundamental de Weber es que la mentalidad luterana con su defensa del "fuero interno" y del "libre examen" en materia religiosa fue la base ideológica (ideas y valores) que legitimó el surgimiento del capitalismo y del individualismo modernos, al racionalizar y "secularizar" todas las actividades de trabajo y transformación del mundo. La esfera económica, social y política se fueron desligando e independizando del poder eclesiástico al amparo de la tesis del "libre examen" en la interpretación de la Biblia y en la creación de grupos y sectas sin la obediencia a una autoridad jerárquica indiscutible. Los grupos luteranos que surgieron al calor de la "libertad del Espíritu", al cobijo de una fe vivida de múltiples formas, llevaron la máxima del trabajo y del ascetismo individual (puritanos, cuáqueros) y la transformación racional del mundo hasta sus últimas consecuencias. Frente al "ocio" inactivo y perezoso, predicaron el "negocio", el trabajo lucrativo y la ocupación total del tiempo en la actividad productiva y en la lectura de la Biblia.

La clase social que leía e interpretaba en sus lenguas maternas (alemán, holandés, inglés) la Biblia, era la burguesía comercial y financiera de la época (siglo XVI y XVII); ellos eran quienes de modo exclusivo y legítimo realizaban el modelo de "cristianos y hombres de bien", "ciudadanos trabajadores y honrados" a los que proponían como modelos los líderes religiosos Lutero y Calvino. Frente a la Iglesia católica, jerarquizada, centralista y única, la libertad del luteranismo era absoluta, y además estos burgueses liberales y activos se sentían llamados por "vocación divina" a salvarse a sí mismos y a santificar el mundo con sus negocios. La idea de "profesión" surgió como dedicación legitimada y santificada por la "llamada de Dios" para transformar el mundo. El trabajo y la industria eran para aquellos calvinistas y puritanos un "deber para con Dios". Así se originó la mentalidad capitalista y creció de forma extraordinaria y vertiginosa desde Alemania, Holanda e Inglaterra, y después la exportaron los "peregrinos", los "pioneros puritanos" a los Estados Unidos de América. El espíritu del capitalismo cuajó de tal modo en aquel país que

la utopía baconiana de la *Nueva Atlántida* se convirtió para aquellos luteranos en el "sueño divino" de la instauración de una nueva sociedad rica, próspera y santa. De ahí que la "nueva Jerusalén" soñada por ellos pusiera nombres nuevos y renombrara todos los lugares recién descubiertos, como antes lo habían hecho los españoles en Centroamérica y en Sudamérica. Así surgieron las ciudades de Nueva York, Nueva Orleáns, Nueva Jersey etc.

Ese "espíritu del capitalismo" luterano, calvinista y puritano, era y es una de las claves "mentales" y "axiológicas" del individualismo moderno actual y de la organización racional del mundo, legitimando un nuevo orden social, político y económico. El capitalismo parece haber alcanzado una permanencia casi eterna, tras la caída del "muro de Berlín", y para algunos es de una solidez definitiva. El capitalismo moderno habría conseguido, según Weber, unir en cada individuo la libertad interior con la necesidad absoluta de explotar y transformar racionalmente el mundo. La tesis de que el "fuero interno" del individuo era sagrado para la mentalidad protestante frente a la sumisión a la Iglesia de los católicos, fue determinante para el desarrollo del capitalismo en los países del centro y norte de Europa.

Max Weber también denunciaba ya a principios del siglo XX los peligros del capitalismo moderno. *El ascetismo*, señala el sociólogo alemán, *se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente, y en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos*⁸⁸

Las ambivalencias propias del sistema capitalista como mentalidad religiosa de origen luterano son evidentes, según Weber. Por un lado, los seres humanos desde el siglo XVI se sintieron dueños absolutos y racionales del mundo; pero por otro lado, son a la vez administradores de los bienes creados y queridos por Dios. Weber vio a principios de este siglo las consecuencias de esta ambivalencia o esquizofrenia del capitalismo actual; por un lado, somos los dioses del mundo que hemos expulsado al Creador y, en cambio, por otro lado, tenemos un poder tan divino en nuestra racionalidad que debemos obedecer al Creador del universo y hacerle un hueco en

⁸⁸ Max Weber. "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". SARPE. Madrid. 1984. p.224

nuestra vida. La "jaula de hierro" de la sociedad capitalista sigue sobreviviendo entre este dilema. Marx había puesto el acento en la infraestructura material y en la lucha de clases y había sido optimista en el resultado final de las contradicciones del capitalismo; en cambio Weber pensó que esta sociedad de burgueses racionalistas santificados por el trabajo seguía funcionando automática y mecánicamente. De momento las contradicciones objetivas e ineluctables del capitalismo histórico no han destruido el sistema económico occidental, sino que al contrario se han extendido a todo el planeta y han conseguido "seducir" a muchos países que hasta ahora defendían el socialismo. Se ha instaurado en todo el mundo un sistema económico global de cuño capitalista y un sistema de "pensamiento único", tras el fracaso del socialismo real en el siglo XX.

2.1.4. Individualismo y democracia

Para analizar las implicaciones conceptuales de esta relación social y política, parece aconsejable seguir las descripciones de un autor que, a mi parecer, en nuestro país no ha sido muy estudiado: Alexis de Tocqueville. Este francés del siglo XIX escribió una obra que hoy día se ha revelado como una de las que mejor anticiparon las "patologías de la democracia moderna". Nos referimos a *La democracia en América (1835-1840)*.

Tocqueville realizó una descripción sociopolítica sobre la democracia norteamericana que prefiguró la mayoría de los males que hoy aquejan al actual sistema democrático liberal y burgués. Dejando de lado su origen aristocrático y su sentido de lo religioso, hay que ver en su teoría política una de las mejores críticas del "individualismo insolidario y narcisista" en que han derivado las democracias modernas del mundo industrializado. El talante moral y el análisis psicológico que impregna toda su obra es de gran actualidad. Su análisis de los peligros y defectos de la democracia americana, que para él simbolizaba un modelo extraordinario de convivencia exportable a todo el mundo, hoy son tenidos en cuenta por todos los estudiosos de la moderna democracia en los países del capitalismo avanzado.

Lo más típico de la democracia como forma de organización política es el avance imparable de la igualdad en la participación de todos los ciudadanos en la vida pública. Esos deseos de igualdad, de estabilidad y de seguridad, señala Tocqueville, se ven satisfechos en la vida privada del individuo, en el campo de la vida doméstica. Allí, todos los pequeños placeres, todas

las pequeñas ambiciones materiales, todos los deseos pequeño-burgueses, todas las comodidades domésticas y baratas son satisfechas. Los ciudadanos americanos se habían convertido ya en el siglo XIX en personas insatisfechas, obsesionadas únicamente con la posesión de objetos materiales. Vivían únicamente del presente, del culto a lo efímero e inmediato y de la pasión por lo tangible y visible.

El individuo americano, señala Tocqueville, se refugia en la vida individual doméstica y se olvida de la comunidad; se hace insolidario y narcisista y por ello la envidia se convierte en la pasión democrática por excelencia, ya que la mayoría de los ciudadanos no admite que alguien sobresalga y sea eminente por encima de los demás. Es el "aburguesamiento" y el debilitamiento de toda la sociedad. Es, en definitiva, el falso igualitarismo de la democracia burguesa y liberal. La lucha por la igualdad económica se opone aparentemente a la lucha por la libertad colectiva y se desentiende cada vez más de los ideales comunes y de las virtudes públicas (vgr. la solidaridad y la cooperación). Las relaciones económicas en la democracia liberal y burguesa americana han hecho creer a los individuos que son autosuficientes e independientes y que por tanto "nadie necesita a nadie" para seguir viviendo. El aislamiento y el repliegue en el refugio seguro del hogar van aniquilando los ideales colectivos y la lucha por las libertades públicas.

En esta dialéctica entre lo público y lo privado, que hoy día se ha hecho ya tan patente, Tocqueville considera que lo privado ha ganado la batalla. Lo público se ha convertido en sinónimo de "multitud", de "tumulto molesto" para el individuo. Es el espacio del ruido y del pasatiempo; de la masa y de la indiferenciación social. En cambio, lo privado es sinónimo de "autenticidad", de "realización personal"; es el ámbito de la intensidad vital del yo, del refuerzo de los lazos de parentesco y de la seguridad individual frente a los peligros públicos. La tarea del Estado es garantizar el orden social y político que salvaguarde el bienestar individual y familiar. Por eso, el olvido de lo público trae como consecuencia que solamente los expertos se ocupen de la política y que los ciudadanos dejen en sus manos todos los asuntos públicos. Así, advierte Tocqueville, el peligro de un nuevo despotismo de los "expertos" se cierne sobre la debilidad del "individuo democrático"; tesis que ha sido también compartida más tarde por Weber y aplicada por él a todo el campo de la organización económica de la sociedad cuando insiste en el tema del "gobierno de los expertos". Los "expertos en política" gobiernan casi a su antojo en las democracias modernas.

Ante todos estos excesos del individualismo como forma de vida narcisista y apolítica y llena de obsesiones económicas pequeño-burguesas, Tocqueville propone una serie de medidas que deben contribuir a mejorar la vida social, la participación democrática y la cohesión social. En primer lugar, una teoría del interés particular que sea compatible con el interés general de la comunidad. Para ello adopta la teoría utilitarista de J.Bentham y de J.S.Mill que proponían una conjunción aritmética de los intereses egoístas en proporción adecuada con los intereses generales,

con el fin de lograr la felicidad de la mayoría de la población. En segundo lugar, Tocqueville propone una sublimación de la vida por encima de los intereses materiales y del vacío interior en que viven la mayoría de los ciudadanos. En contra de lo que habían preconizado los revolucionarios franceses, la religión cristiano-católica debía ser una fuerza de moralización positiva y de cohesión social entre los individuos. Por último, Tocqueville considera que la revitalización de la democracia pasa por el asociacionismo de los ciudadanos, por su participación directa en el control de la gestión de los asuntos públicos a fin de que los individuos se organicen frente a los posibles abusos del Estado.

Estas son las líneas básicas de la relación dialéctica entre el individualismo como forma de vida y la democracia norteamericana tal y como las describió Tocqueville. El tipo de conclusiones a que llega este autor nos puede servir de ayuda en nuestro análisis de las actuales democracias sumidas en una creciente "apatía política" de los ciudadanos y en un neonarcisismo consumista interesado ante todo por lo doméstico. La actual teoría política en su análisis de la democracia insiste en que la vida política debe impregnarse también de sentido ético y no solamente de eficacia técnica. Por eso merece la pena recordar este bello fragmento de Tocqueville en el que muestra su profundo sentido moral de la política:

*Después de la noción general de la virtud, no sé de ninguna otra tan bella como la de los derechos; mejor dicho, estas dos nociones se confunden. La noción de los derechos no es más que la noción de virtud introducida en el mundo político. A través de la noción de los derechos han definido los hombres lo que eran libertinaje y tiranía. Iluminados por ella todos pudieron mostrarse independientes sin arrogancia y sometidos sin bajeza. El hombre que obedece a la violencia se doblega y se rebaja, pero cuando se somete al derecho de mando que reconoce en su semejante, se eleva en cierto modo por encima del mismo ser que le manda. No hay grandes hombres sin virtud, ni grandes pueblos sin respeto a los derechos; sin respeto a los derechos no hay sociedad, pues ¿es ésta, acaso, una reunión de seres racionales e inteligentes únicamente unidos por la fuerza?*⁸⁹

No puede plantearse mejor colofón a este apartado que tratar de profundizar en las perversiones del sistema democrático actual en la línea de la crítica al individualismo hecha por Tocqueville. Es decir, que: no puede haber democracia sin virtudes privadas y virtudes públicas; y

⁸⁹ A.de Tocqueville. "La democracia en América" 2 vols. SARPE. Madrid. 1984. Vol. I. p.240

al darse un divorcio tan abismal entre la ética y la política pueden peligrar al mismo tiempo las instituciones democráticas. Al releer a autores actuales como Norberto Bobbio en su análisis de los males de la democracia actual, uno no puede dejar de acordarse de Tocqueville.

2. 1. 5. Individualismo y cultura moderna: el “laberinto de las ciudades”

Si en el plano del análisis histórico-social de la influencia de la mentalidad luterana en la conformación del capitalismo fue Max Weber el autor más importante, fue sin duda Georges Simmel (1820-1918) el sociólogo que mejor captó la sensibilidad de la cultura y la sociedad moderna e industrializada en la que hoy vivimos. Simmel, injustamente olvidado hasta hace poco por los académicos de la sociología, fue sin embargo el verdadero creador de la psicología social y de un "impresionismo sociológico" sugerente y lleno de anticipaciones. Por algo lo llamó nuestro Ortega y Gasset "ardilla sociológica". Escribió acerca de filosofía, historia, psicología y estética. Fue el primero que realizó una crítica de la modernidad desde la vertiente ética y desde la estética, analizando con gran agudeza fenómenos sociales como la moda, la coquetería, el secreto, la vida en la ciudad etc. Fue, al decir de la sociología actual, el primer sociólogo de la modernidad. Es decir, fue el primero en comprender y describir en sus retratos de paisajes y figuras sociales lo que Nietzsche había sentido acerca de la cultura occidental: la trágica fragmentación entre la vida y la razón.

Las tesis básicas de la sociología de la modernidad en Simmel son dos: la realidad única e insustituible de los individuos y las formas sociales del capitalismo que son la forma "dinero" y la división del trabajo. De estos dos conceptos va a surgir toda la "filosofía de la cultura" y todo el "vitalismo trágico" de Simmel. Por un lado, está el individuo moderno, solitario y anónimo en la gran ciudad, desposeído y desarraigado de sus propias tradiciones y raíces anteriores (religión, creencias, costumbres..) y por otro lado, está la sociedad capitalista en la que rige sobre todo la "forma-dinero", la cultura de los objetos y el intercambio monetario. Hay un antagonismo fatal, existe una división trágica entre el individuo y la sociedad industrial, moderna. El dinero se convierte en una forma de alienación del individuo y la división del trabajo no satisface las aspiraciones románticas de la libertad y la singularidad humanas. Simmel, heredero de una concepción romántica, goethiana de la libertad individual, ve en el trabajo y en el dinero las dos formas supremas de alienación del ser humano y de la tragedia de la cultura moderna. El pesimismo se adueña de los seres humanos que habitan la ciudad y viven todas las ambivalencias de la sociedad moderna. Creen ser libres y son esclavizados por el dinero; creen en la autorrealización por medio del trabajo y sin embargo la fábrica y la oficina les hace infelices. Libertad y desdicha son las dos caras inseparables de la vida y la cultura modernas. Simmel es el primer sociólogo que con toda crudeza analiza las "patologías de la vida moderna".

Simmel considera que los individuos son singulares, únicos, diferentes todos y valiosos en dichas diferencias; sin embargo, en el paisaje de la *metrópolis* todos somos iguales, todos indiferenciados, todos somos una masa "informe" y "anónima". Ante ese paisaje uniformizador y amenazador algunos quieren diferenciarse mediante la extravagancia o la genialidad artística. Baudelaire, un "poeta maldito", un creador artístico a quien Simmel dedica sus análisis, fue un buen ejemplo de lucha contra el "anonimato" y contra las convenciones burguesas de la gran ciudad y de la cultura moderna. Pero también hay otros tipos sociales que representan bien la ley fatal de la sociabilidad urbana: *el pobre y el forastero*. Ambos son todavía hoy en nuestras grandes ciudades individuos y grupos de marginados que no entran en los límites legales del reconocimiento económico (dinero) o cultural (lengua, costumbres). En cualquier caso, la tragedia social de la modernidad hace que nos sintamos ciudadanos más libres que nuestros antepasados, pero no más felices, porque la sociedad capitalista no ofrece los cauces de la dicha a los individuos; es más bien su lado opuesto y la cara oscura y triste del progreso moderno.

Como señala Helena Béjar, la forma social del "dinero" está en la raíz de todas las ambigüedades en las que vive el ser humano en la avanzada sociedad actual. *Por una parte, el dinero está conectado con el individualismo moderno; así, el repliegue a la esfera de lo propio es consecuencia de sentir que la vida deviene algo ajeno. Desde este punto de vista, el dinero es fuente de alienación y soledad. Pero el dinero tiene también una influencia positiva al permitir al individuo ejercer una capacidad de elección retirándose a una esfera en la cual su dominio es completo*⁹⁰

El malestar de la cultura moderna es descrito por Simmel al metaforizar la sociedad moderna en la imagen de "un laberinto", de una "tela de araña" en la que el dinero sería la araña que teje el hilo que todo lo conecta. Antes que Freud, Simmel destaca los rasgos patológicos y neurotizantes de la sociedad moderna, al resaltar en su "filosofía del dinero" que todos los intercambios e interrelaciones personales están mediados por el intercambio monetario. El dinero, la gran abstracción que tiene valor de cambio universal y que es un poder autónomo e invisible, es la gran araña que todo lo "teje y atrapa" en nuestras interacciones sociales. Porque la sociedad no es nada como totalidad, sino la suma de todas las interacciones e intercambios humanos; no es un organismo por sí mismo, sino que se nutre de las interconexiones vitales de sus miembros, de los individuos.

David Frisby, uno de los mejores estudiosos de su sociología, insiste en varios de sus trabajos en que nadie como Simmel hizo unos análisis tan lúcidos y tan pesimistas de los

⁹⁰ Helena Béjar. "El ámbito íntimo". Alianza Ed. Madrid. 2ª ed. 1990. p.108

fenómenos más definitorios del modo de vivir moderno: la metrópolis, la moda, el pobre, el forastero, el secreto, la prisa, el estilo etc. Fenómenos que él analizó desde el punto de psicológico, desde la perspectiva del sujeto, desde sus valores, ya que su visión de la sociología, de la ética y de la estética siempre se situaba en el interior del hombre. Su *microscopio psicológico* lo colocaba ante los fenómenos "microsociales" porque en ellos pretendía ver la dinámica de la totalidad social, la ambivalencia de las distintas fuerzas sociales en lucha y el momento fugaz de lo eterno. De modo un tanto curioso, muy parecido a lo que Baudelaire piensa de la modernidad, Simmel concibe el dinero como ejemplo paradigmático de la fugacidad y de la eternidad que la economía monetaria adopta en la sociedad moderna. El dinero como forma de intercambio que continuamente circula y dinamiza siempre todas las relaciones sociales (eternidad) y como símbolo de mudanza total en su valor de cambio (fugacidad, lo efímero).

Es cierto que Simmel no analizó el proceso de producción de bienes como lo hizo Marx; a él le interesó sobre todo el proceso de consumo de los bienes y la forma cultural que eso ha generado: el ser humano como consumidor insaciable y eterno de productos. La alienación cultural de los "sujetos" por los "objetos" que nosotros no fabricamos y que nos resultan extraños es la perspectiva del análisis de Simmel. Y en ese sentido, el fenómeno de la moda en los términos en que él la analizó sigue teniendo enorme interés para nosotros, ya que es uno de los signos más claros de la nueva fase de desarrollo del neocapitalismo actual: el hiperconsumo y la publicidad. ¿Qué es hoy día la moda sino la fugacidad del estilo de vestir, de pensar y de vivir? La definición de la moda, lo que "hoy se lleva", encierra en sí misma el concepto de lo "efímero", de lo "presente e inmediato" frente al "ayer", "anticuado" y "clásico". Ningún otro fenómeno como la moda arropada y estimulada por una publicidad asfixiante ha llenado el modo de vida actual con tanta conciencia de lo instantáneo y de lo vertiginoso. Esa conciencia de la temporalidad como momento presente que se autodestruye al día siguiente o cada dos meses, es una de las mayores "patologías del hiperconsumo actual". Porque esta conciencia de "estar al día", "vivir al día", "pensar al día", "vestir al día" está germinando en la conciencia social de las generaciones jóvenes actuales a un ritmo vertiginoso y los procesos de producción y sobre todo de publicidad y de consumo de todos los productos (materiales y culturales) lo están manipulando con acierto.

Esa profunda conexión de la moda con la vivencia angustiada del instante presente, tan típica por otro lado de la "modernidad" (Baudelaire), es analizada por Simmel como uno de los síntomas más graves del "malestar y tragedia" de nuestra cultura. La moda es aquello que desaparece tan rápidamente como ha surgido. Por eso, escribe nuestro sociólogo: *Entre las razones por las cuales la moda domina hoy las conciencias se encuentra el hecho de que las convicciones mayores, permanentes e incuestionables han perdido su fuerza. En este sentido, los elementos fugaces y mudables de la vida humana han ganado mucho más espacio. La ruptura con el pasado... concentra la conciencia cada vez más en el presente. Este énfasis en el presente es*

*claramente, al mismo tiempo, un énfasis en el cambio*⁹¹

Aún no se ha escrito la historia de la recepción de la obra de Simmel por la Escuela de Frankfurt, aunque se conoce algo de su influencia en W.Benjamin y también algunas críticas de Adorno a su sociología, así como sus alusiones a él en su correspondencia con Benjamin a propósito de su estudio sobre Baudelaire.

El sociólogo David Frisby, considerado como uno de los mejores estudiosos de la sociología de Simmel y sobre todo de su particular actualidad, insiste en que cuando se escriba este capítulo se podrá entender mejor la aversión de Habermas por Simmel y también la simpatía de Benjamin por él. Una de las claves del desencuentro oficial entre la Escuela de Frankfurt y la "microsociología" de Simmel estriba probablemente en que su crítica ética y estética de la sociedad capitalista moderna no se apoyó en la interpretación marxista del mundo, de la historia y de la sociedad entendida ésta como un sistema racional; sino que, por el contrario, Simmel que tenía una óptica "vitalista" y apreciaba mejor las escisiones entre vida y razón, sentidos e inteligencia, sentimientos y razones, nunca pretendió ni con su método ni con su filosofía de la cultura ofrecer una visión unitaria y totalizadora de la sociedad y la historia, sino precisamente lo opuesto: la fragmentación, el "calidoscopio", los retazos y la tragedia de la vida y de la cultura modernas.

En el epígrafe final de la tesis dedicado a los nuevos escenarios de la reconstrucción del sujeto ético se ampliará esta visión sociológica de Simmel con la sociología del consumo y con la perspectiva de J.Lacan sobre el sujeto dividido y "tachado" que nos ayudarán a situar mejor las patologías del sujeto moderno y posmoderno.

2.1.6. Individualismo y "desintegración social"

En este apartado voy a intentar analizar las tesis del sociólogo Emile Durkheim sobre una de las paradojas que todos los sociólogos modernos han intentado armonizar; por un lado, la creciente especialización e interdependencia del individuo gracias a la división social del trabajo

⁹¹ G.Simmel citado por D.Frisby en "Modernidad y postmodernidad" (comp. Josep Picó). Alianza. Madrid. 2ª reimpresión . 1994.p.79

(solidarización) y por otro lado y al mismo tiempo el creciente aislamiento, desintegración y marginación de los individuos (anomia). Podemos decir que la aparente solución de la paradoja de Durkheim consiste en decir que un individuo es más autónomo dentro de la sociedad moderna cuanto más se integre en las normas sociales; dicho de otro modo, más libre será uno cuanto mejor socializado esté. De ahí su tesis de que una persona llega al "suicidio" como consecuencia de su total desvinculación de los grupos sociales de pertenencia y de todas las normas y valores morales que dan sentido a la vida. El caso más trágico de "anomia" para un individuo es la falta total de una norma que dé sentido y valor a nuestra vida.

Al igual que para F.Tönnies, el individuo moderno no es ya miembro de una "comunidad", sino de una "sociedad" en la que los vínculos no son biológicos ni tradicionales, sino libremente conocidos y asumidos por cada individuo. Cada persona en la sociedad moderna asume conscientemente sus propias normas y valores morales y sus adhesiones y sentimientos de pertenencia a los distintos grupos sociales. Los análisis que hace Durkheim sobre la nueva forma de "solidaridad orgánica" propia de las sociedades modernas industrializadas frente a la "solidaridad mecánica" de las sociedades tradicionales, rurales o ruralizadas, creo que es correcta y muy interesante.

El hecho de que la "solidaridad orgánica" sea una mera categoría sociológica desprovista de contenido y exigencias morales, significa que para él la "solidaridad orgánica" es un hecho social e histórico irreversible que hoy día se podría a su vez interpretar desde el ángulo de la "globalización y mundialización del trabajo, de la economía y de la política". Lo que ya no analizó ni siquiera previó nuestro autor es que la "interdependencia global" de la sociedad mundial no se realiza en condiciones de igualdad entre todos los miembros, sino que se basa en la dependencia casi total de la mayoría de pueblos y gobiernos (casi un 80%) de unos pocos gobiernos y empresas que dominan y controlan el mundo injustamente (alrededor de un 20%). Por eso el nuevo concepto de "solidaridad" que hoy se maneja en la política, en la economía y en la sociología tiene necesariamente un contenido ético y moral.

El fenómeno de la división del trabajo y la necesidad de cooperación para atender al avance de la ciencia, la técnica y el desarrollo social y económico es un hecho irreversible, según Durkheim. La progresiva complejificación y diferenciación de la sociedad industrial moderna es un hecho que exige una colaboración y una interdependencia funcional inevitables. Eso no significa que el individuo deba someter toda su vida personal e individual a los demás, a la sociedad y al Estado. Aunque Durkheim no hizo un claro análisis del significado de la privacidad y de la autonomía del individuo, sin embargo alertó contra los peligros de la intervención del Estado en todos los ámbitos de la vida del individuo y además previno contra el alejamiento y burocratización a los que el Estado moderno somete a los individuos. Ni el estatalismo asfixiante

ni el excesivo aislamiento del yo son la solución a las contradicciones entre individualismo y socialización.

Desde mi punto de vista, la solución apuntada por Durkheim tiene bastante interés en la actualidad y conecta parcialmente con la preconizada por Tocqueville. Me refiero a la creación de los grupos secundarios de asociación que no son ni dependen del Estado ni de la política directamente y que permiten al individuo realizarse e influir social, cultural y políticamente sin caer ni en el individualismo anómico ni en el estatismo colectivizador y antiindividualista. Se trata, piensa Durkheim, de tejer una red social que preserve al individuo en su autonomía moral y lo integre y vincule con los demás a través de la esfera económica y productiva en la que pueda realizarse y sentirse útil en su ámbito profesional. Creo que es uno de los ámbitos en los que actualmente la sociología está trabajando más y mejor; el análisis del "corporativismo profesional". Es cierto que ni el Estado todopoderoso ni el individuo solitario y débil pueden crear vínculos sociales fuertes y solidarios en este tipo de sociedad. Es cierto que la "competencia profesional" es una exigencia laboral, económica y social que es compartida universalmente por el Estado, las empresas y la misma sociedad. Cada trabajador pasa la mayor parte de su vida trabajando con otras personas en su medio laboral y sin embargo, cada vez más personas sufren la "patología de la frustración profesional". ¿Cuál es la razón de que la anomia social y la insatisfacción hayan aumentado tanto en un tipo de sociedad moderna que sin embargo ha progresado tanto en el campo científico y técnico? ¿Por qué el trabajo ya no es considerado por muchos ciudadanos como medio de realización moral y personal, sino como una especie de mal necesario ante el que no es posible escapar?

Durkheim creyó poder solucionar en el ámbito profesional la contradicción entre individualismo y estatismo; él pensaba que en nuestra sociedad la división del trabajo obligaba a cada persona a dedicar casi todas sus energías al trabajo profesional y que ése era el ámbito apropiado para establecer vínculos sociales solidarios entre los ciudadanos y así frenar la intromisión del Estado en la vida individual. Él pensó que el "corporativismo" era la mejor forma de preservar al individuo del egoísmo insolidario y del estatismo aniquilador. Lo social, la sociedad civil trabada por medio de asociaciones profesionales le pareció la única garantía de desarrollo moral de los individuos entre sí al margen de un Estado lejano y burocratizado. La familia se reduce al ámbito de la vida doméstica y a la satisfacción de las necesidades materiales inmediatas y por tanto carece de la visión social y moral que tienen las asociaciones profesionales. Tampoco la religión puede jugar el papel de remoralización de la vida pública y de cohesión social que había jugado hasta el siglo XX, porque para la mayoría de los ciudadanos se ha convertido en una cuestión de "moral y creencias privadas". Frente a la anomia y al vacío moral progresivo de la sociedad industrial, Durkheim apunta como alternativa el "asociacionismo profesional", ya que en él se dan las condiciones para el regeneracionismo de la moral pública y de la autonomía moral de

los individuos.

Por todo ello, Durkheim que al igual que H.Spencer vio en la progresiva especialización y complejificación de las sociedades una ley del desarrollo histórico e intentó armonizar los dos elementos claves de la dialéctica social: individuo y sociedad, haciendo que la autonomía personal, la esfera moral del ser humano se pudiera desarrollar en el ámbito de la integración en unas normas sociales y con unos valores morales que le permitieran ser libre y realizarse sobre todo en el seno de las asociaciones profesionales. La paradoja se resolvía, según él, anulando uno de los términos: el individuo. Con sus propias palabras: *La sociedad ha consagrado al individuo y lo ha hecho preeminentemente digno de respeto. Su emancipación no implica una debilitación, sino una transformación de los vínculos sociales... El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación. Para el hombre la libertad consiste en su liberación de las fuerzas físicas ciegas e irracionales; esto lo consigue oponiéndoles la fuerza grandiosa e inteligente que es la sociedad, bajo cuya protección se cobija. Colocándose bajo las alas de la sociedad se convierte también, hasta cierto punto, en dependiente de ella. Pero se trata de una dependencia liberadora*⁹²

* **Como resumen** de todo lo dicho acerca del individualismo, podemos señalar que el individualismo sociológico es una construcción histórica que únicamente ha adquirido perfiles claros en el siglo XVII europeo con la conciencia de la individualidad singular de cada persona dentro de un orden social muy concreto: la sociedad moderna industrial. Las contradicciones, tensiones, ambivalencias y paradojas que la sociedad industrial ha creado en los individuos han dado lugar a que el individualismo como teoría filosófica tenga como horizonte teórico la defensa de la autonomía moral. Precisamente por eso el liberalismo del XIX (sobre todo, autores como B.Constant y J.S.Mill) considera ante todo el "individualismo" como "moral individualista" que defiende la libertad racional individual de cada ser humano como un "santuario sagrado inexpugnable". El concepto de "autonomía moral" que tiene su origen teórico en Kant es reconvertido por el liberalismo posterior en una defensa del individuo en todos los órdenes (social, político, económico y cultural), pero nunca ha perdido su raíz moral y personal. Sin embargo, otros lectores de Kant han intentado ver también el sentido de la "autonomía moral" como exigencia de justicia social y de realización humana, no sólo para la burguesía liberal de la época, sino para todos los seres humanos que son fines en sí mismos y dignos de respeto.

En todo caso, parece evidente que existen unas condiciones sin las cuales no se puede entender la génesis y desarrollo de la conciencia de la individualidad, del individualismo moderno.

⁹² E.Durheim en "Sociologie et philosophie" citado por Helena Béjar en op.cit.p.123

Estas condiciones aceptadas por la sociología actual son éstas:

a) *Una condición espacial, geográfica*: la ciudad y sobre todo, la metrópolis, las grandes ciudades, en las que hoy vive la mayor parte de la humanidad son el ámbito espacial en el que se da el anonimato y la reserva ante los demás. Es el ámbito idóneo para que cada ciudadano/a pueda preservar totalmente su vida privada. Es uno de los aspectos mejor estudiados por G.Simmel.

b) *Una condición económica*: la forma de intercambio social que permite el individualismo es el "dinero". La economía capitalista basada en el dinero como medio de "intercambio" personal y de nivelación social, nos hace más libres e independientes y más iguales. Por encima de cualquier otra consideración social o cultural, el dinero valora todo por igual y hace efectivo el dicho castellano *Tanto tienes, tanto vales*. K.Marx realizó agudos análisis sobre el "culto al dinero" y "el fetichismo de la mercancía" y más tarde Simmel centró todo su análisis sociológico en la economía monetaria. Estos aspectos serán analizados más adelante con mayor detenimiento.

c) *Una condición social*: para el desarrollo de la conciencia individual es preciso un grado de desarrollo económico y social que permita una división y especialización social y laboral mucho mayor que en las sociedades rurales que son mucho más simples. El desarrollo de esta conciencia individual exige, como contrapartida, una mayor cohesión social que viene determinada por la gran interdependencia económica y social que genera la división del trabajo. Estos aspectos han sido muy bien analizados por Durkheim en sus estudios sobre la división social de trabajo.

d) *Una condición cultural*: el proceso moderno de producción cultural origina una progresiva independencia y autonomía de los "objetos culturales" respecto a sus creadores, a sus autores. La conciencia individual del artista, sobre todo a partir de los artistas del Renacimiento, ha ido tomando auge a medida que los procesos de objetivación e industrialización afectan más a todos los objetos culturales. El análisis de la cultura moderna que hizo G.Simmel a finales de siglo y en nuestros días la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Fromm, Adorno) es un buen exponente del individualismo cultural y de las tensiones y paradojas en que viven los creadores de la cultura actual.

Como señalaban acertadamente Adorno y Horkheimer a propósito de las ambigüedades conceptuales del individualismo moderno en el seno de la cultura propia de las sociedades industrializadas: *El principio de la individualidad ha sido contradictorio desde el comienzo. Ante todo, no se ha llegado jamás a una verdadera individuación. La forma de autoconservación propia de la sociedad de clases ha mantenido a todos en el estadio de puros seres genéricos. Todo*

*carácter burgués expresaba, a pesar de su desviación y justamente en ella, una y la misma cosa: la dureza de la sociedad contemporánea. El individuo sobre el que se apoyaba la sociedad, llevaba la marca de tal dureza; en su aparente libertad, no era sino el producto de su aparato económico y social. El poder apelaba a las relaciones de fuerzas dominantes en cada caso cuando solicitaba la respuesta de aquellos que le estaban sometidos. Al mismo tiempo, también la sociedad burguesa ha desarrollado en su curso al individuo*⁹³

En conclusión, los orígenes históricos del individualismo moderno tienen una genealogía que se remonta al período helenístico y al cristianismo primitivo (cfr. Louis Dumont, entre otros); sin embargo, es a partir del siglo XVI con la aparición de la Reforma luterana (Calvino, sobre todo), con el surgimiento de la burguesía comercial y financiera y sobre todo con la industrialización del siglo XVIII y XIX, cuando la construcción ideológica del individualismo liberal se consolidó en toda Europa. En nuestros días la revitalización del neoindividualismo liberal por un lado, y por otro lado la regeneración de un nuevo "comunitarismo" distinto al colectivismo de origen marxista reclaman una nueva reflexión teórica sobre el individuo y su relación dialéctica con la sociedad en el marco de unas nuevas relaciones económicas, políticas e interculturales entre todos los pueblos.

2.2.- LOS SIGNIFICADOS DE "LO COMUNITARIO"

Frente a todas las ambivalencias, paradojas y tensiones que hemos visto en la teoría y en la práctica del individualismo, los ideales políticos, sociales y económicos basados en la utopía de la República platónica, así como en las "utopías" de origen cristiano (vgr. Tomás Moro, T. Campanella y F. Bacon) y en las últimas "utopías" marxistas del siglo XIX y XX, siguen todavía hoy hundiendo su raíz en la noción de comunidad y de colectividad como valores superiores al individuo. Cualquier analista del origen histórico-conceptual de las nociones de "colectividad" y de "comunidad" tiene que admitir que fueron Sócrates, Platón y Aristóteles los primeros que resaltaron el horizonte esencialmente social, comunitario y político de la vida humana y que la realización moral de todo individuo era inseparable de su mediación social. Más tarde la Iglesia católica, con su concepto clave de "comunidad de fieles creyentes" ("ecclesia") también insistiría en la necesidad de superar las tentaciones de vivir la fe de modo extramundano y en un retiro

⁹³ T. Adorno y M. Horkheimer. "Dialéctica de la Ilustración". ibidem. p.200

privado e individualista. Desde la conversión de Constantino al cristianismo y la promulgación del Edicto de Milán (313 d.C.), la progresiva implicación de la Iglesia católica en la vida social y cultural de Occidente ha planteado hasta nuestros días numerosos conflictos teóricos y prácticos entre el poder político y el poder eclesiástico. La legitimación moral del poder político por parte de la Iglesia católica y su pretensión de estar situada por encima o al margen de todo poder humano y político todavía hoy sigue siendo objeto de polémica.

Por estas razones conviene entrar ahora en el análisis de los diversos significados teóricos y de las conexiones prácticas de toda la trama conceptual en torno a "la comunidad y lo comunitario", porque ello nos ayudará a comprender mejor el sentido del "individualismo moderno" y sobre todo, nos permitirá situar adecuadamente los perfiles del concepto moderno de "autonomía" como forma personal de superar la oposición entre individualismo y colectivismo.

2. 2.1. Tradición, religión, comunidad

Uno de los autores actuales que más ha influido en el replanteamiento del problema de la tradición y también del comunitarismo ha sido sin duda el filósofo moral A. Macintyre, sobre todo con su obra *Tras la virtud*. En ella este pensador diagnostica el fracaso del proyecto ético de la modernidad, de la Ilustración, y trata de redescubrir en la tradición aristotélica y tomista una filosofía moral sustantiva que recupera las dos nociones clásicas del teleologismo como son la realización finalista de cada ser y sobre todo del ser humano y la noción de bien como algo objetivo y sustantivo que está inscrito en la noción aristotélica de virtud como hábito práctico de la vida buena. Estas son las tesis centrales que mantiene Macintyre y que le sitúan junto a otros autores (Sandel, Bellah) en el grupo de los "comunitaristas antimodernos" o como los llama Habermas "neoconservadores". Su filosofía moral está en íntima conexión con la recuperación y actualización de nociones teóricas como "comunidad" y "virtud" y de prácticas sociales y morales propias de la tradición aristotélica y tomista y se sitúa frente a los pensadores de la tradición liberal por un lado y de la tradición marxista por otro. Es decir, simplificando algo, es un debate entre los defensores del proyecto ético de la Ilustración que desean criticar y completar sus insuficiencias y los defensores de otra tradición premoderna y antimoderna que atacan radicalmente el proyecto ilustrado y se retrotraen a Aristóteles y al cristianismo medieval. Se trata, pues de dos tradiciones en conflicto y en pugna en su intento de interpretar la sociedad actual.

Sin relación directa con las tesis de Tönnies acerca de la comunidad, se está produciendo desde los años setenta, sobre todo en los Estados Unidos, un interesante debate ético-político del que ahora queremos trazar los perfiles más interesantes. En concreto, nos vamos a referir ante todo a un autor, Charles Taylor, cuyas obras constituyen sin duda la aportación más interesante a este

debate desde una posición que podríamos llamar "liberal-comunitarista". En un principio, lo más importante es delimitar el contexto en el que dicho debate se originó y las líneas argumentativas en que se sigue todavía produciendo.

En los años 70 y 80, tras el fracaso de las revoluciones estudiantiles de muchas universidades europeas cuyo síntoma más emblemático fue el "Mayo francés del 68", la aparición de una serie de obras en torno a las insuficiencias del modelo social, político y cultural del liberalismo individualista norteamericano situaron el tema filosófico del debate en torno a las insuficiencias teórico-prácticas del capitalismo liberal y democrático.

Si tomamos como referencia las indicaciones de Charles Taylor en su obra *La ética de la autenticidad* (cfr.ed. esp.1994. pág.50 y sgs.), diremos que las principales obras que desde nuestra perspectiva española difundieron más y mejor este debate fueron: *La teoría de la justicia* (J.Rawls), *Las contradicciones culturales del capitalismo* (D.Bell), *La cultura del narcisismo* y *El yo mínimo* (Ch.Lasch), *Tras la virtud* (A.MacIntyre) y *El cierre de la mente moderna* (A.Bloom). Esta simple y mínima enumeración que sigue las huellas de este debate intelectual, tal y como Ch.Taylor lo ha rastreado en sus libros, basta para comprender que las cuestiones de filosofía moral, social y política están de tal modo imbricadas que no se pueden fácilmente deslindar los campos como si tratase de un debate puramente teórico, sino que más bien son las posiciones políticas las que llevan a cada autor a una reinterpretación del modelo liberal más acorde con sus supuestos filosóficos previos a los que, por otro lado, casi ninguno pretende referirse. Por eso, no pretendo realizar una clasificación nítida y exhaustiva de las posiciones de todos y cada uno de los autores que todavía hoy se hallan envueltos en el debate, sino ante todo exponer las principales líneas argumentativas de los autores más representativos de cada uno de los dos tipos de pensamiento: el neoliberalismo individualista y el comunitarismo de corte tradicional.

Si uno se atiene con cierta cautela a las sugerencias del profesor Carlos Thiebaut sobre la posible clasificación de los teóricos del comunitarismo se puede afirmar que entre ellos hay críticos antimodernos (conservadores o tradicionalistas) como MacIntyre, Sandel o Bellah y otros que, siendo críticos con la modernidad, por razones ético-políticas se mantienen, no obstante, fieles a los principios del liberalismo moderno, y éste es el caso de M.Nussbaum, Ch.Taylor o M.Walzer. Todos ellos coinciden en que es necesario recuperar o revitalizar ciertas tradiciones y valores comunitarios, pero difieren entre sí en el valor y alcance que otorgan a cada uno de los autores de esa tradición a la que se sienten vinculados. Todos ellos y probablemente también casi todos los sociólogos actuales coinciden en el análisis de las "patologías de la modernidad": anomia generalizada, narcisismo individualista, carencia de valores sustantivos, atomismo social y político y pérdida de las tradiciones comunes y de la identidad histórica como comunidad. Todos los sociólogos actuales de cualquier signo ideológico u opción política señalan los mismos males en su análisis del modelo individualista y liberal, pero las soluciones teóricas y prácticas que proponen son bastante distintas; incluso los que admiten que debe ser corregido el excesivo

narcisismo egocéntrico y la peligrosa despreocupación por los asuntos y virtudes comunitarias y públicas no comparten la misma tradición y el mismo proyecto intelectual. Así, el concepto de ciudadano, comunidad y Estado tiene perfiles distintos si el trasfondo filosófico es cristiano o teísta o si es materialista y marxista. Esta es la principal diferencia filosófica entre un Habermas y un MacIntyre, por ejemplo.

Charles Taylor, el autor en quien nos vamos a basar en este análisis, considera que para comprender la identidad moral del hombre moderno, es preciso estudiar los distintos pasos y giros conceptuales y vitales que Occidente ha ido dando desde los filósofos griegos hasta nuestros días.

En un extraordinario libro titulado *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1ª ed. española. 1996), este autor reconstruye desde una perspectiva neohegeliana la identidad del sujeto moderno, basándose en una visión del sujeto como "interioridad y autenticidad" que arranca de Sócrates, sigue con Agustín, Descartes, Montaigne, Rousseau y culmina en el romanticismo filosófico (Hegel) y literario alemán (Schiller) e inglés (Coleridge). A partir de Schopenhauer, dice Taylor, y pone los ejemplos de Kierkegaard, Dostoievski y Nietzsche, la cultura moderna separa totalmente las esferas de la acción moral y de la actividad creadora estética y, sobre todo en el caso de Nietzsche, rompe toda conexión entre el ser, el bien y la belleza, sumiendo al ser humano en cierto nihilismo o en un sentido negativo de la existencia. Esta reconstrucción de las fuentes morales de la identidad del sujeto moderno y su "giro expresivista" actual la analizaremos con más detalle en el tercer capítulo de la Tesis.

Ahora me interesa solamente subrayar la aportación teórica que hace Ch.Taylor en su intento por recuperar una tradición conceptual y vital conectada de modo más o menos explícito con una teoría del bien y de la moral que podría ser considerada cristiana y postilustrada al mismo tiempo, pero no antimoderna ni premoderna. Taylor, tanto en este estudio de las fuentes del yo como en su obra *Ética de la autenticidad* (ed. esp. 1994), propone un "realismo ético" basado en un horizonte de sentido, desde una posición teórica que le permite apostar por una teoría del bien y de la moral, por una teoría de valores sustantivos y de formas de vida comunitarias basadas en el amor cristiano (*agapé*).

2.2.3.- El retorno de la tradición: los comunitarismos

El significado genérico en el que todos los autores llamados comunitaristas podrían

coincidir consiste en afirmar que el individualismo liberal o el neoliberalismo de Rawls y sus seguidores es insuficiente filosóficamente porque no explica todas las dimensiones de la vida y de la justicia humanas y además oculta los aspectos ético-filosóficos más profundos de toda concepción ético-política del ser humano; esto es, la raíz social o comunitaria que está en el origen de toda la concepción del bien y de los valores morales. No podemos entrar a fondo en un estudio pormenorizado de todos los autores que podrían denominarse "comunitaristas" (M.Sandel, A.MacIntyre, Ch.Taylor y M.Walzer). Cada uno de estos autores critica a Rawls en aspectos diferentes y aportan matices conceptuales diferenciados en su visión del ser humano y de su acción ética y política. Cada uno insiste en las deficiencias conceptuales de Rawls y de los neoliberales desde un horizonte filosófico propio y no siempre coincidente. Por ello nos parece incluso arriesgado hablar de una escuela o movimiento filosófico "comunitarista", como si se tratase de algo totalmente unitario y homogéneo.

En todo caso y con suma cautela, se puede hablar de que existe un cierto "aire de familia" entre los cuatro autores citados, aunque no compartan todos el "antiliberalismo radical" de MacIntyre. Si nos centramos en el concepto de "comunidad", se pueden observar diferentes versiones, según los autores.

Son MacIntyre y Taylor los más radicalmente comunitaristas, porque para ellos sin la comunidad no se entiende la subjetividad ni el razonamiento práctico ni la acción moral. En cambio Sandel sostiene que los vínculos constitutivos de un individuo con su comunidad son un tipo importante de bien humano, pero no son tan esenciales como afirman Taylor y Macintyre. Por otro lado, para Walzer la comunidad sólo es importante para entender el razonamiento práctico sobre la justicia y sobre los bienes, pero no es esencial para comprender al sujeto.

El "aire de familia" que comparten los comunitaristas se reduce a que conciben a la persona humana orientada esencialmente hacia la comunidad. Ellos defienden con claridad que todos los seres humanos están vinculados a las comunidades culturales y lingüísticas en las que habitan, a las que crean y a las que tratan de conservar. En este sentido el comunitarismo es consciente de que hay una dialéctica conceptual entre la autonomía del individuo (ideal del liberalismo) y la dependencia de la comunidad (realismo del comunitarismo) que no es fácil de conciliar en la teoría ética, social y política. Todos los autores comunitaristas participan y son miembros de la sociedad liberal, pero pretenden exponer con sus críticas a J.Rawls las limitaciones y los excesos de un individualismo liberal que proclama como algo absoluto los valores del individuo y su ideal de autonomía moral.

Una de las afirmaciones más interesantes de Taylor es que los seres humanos son animales lingüísticos que se autointerpretan y que su identidad personal depende de su orientación hacia el Bien, que a su vez deriva de su comunidad lingüística y de su vinculación con esas concepciones.

Es decir, Taylor rechaza el escepticismo y el subjetivismo moral y defiende una concepción fuerte del Bien, que está íntimamente vinculada a la comunidad en que uno nace, donde uno vive y se autointerpreta culturalmente.

La vida moral, piensa Taylor, no se basa en las emociones ni en el sentimiento, como ha pretendido la filosofía analítica de base empirista, sino en unas intuiciones morales que no son meras reacciones sensibles o sentimentales, sino que en ellas siempre tratamos de recurrir a algún tipo de justificación. Las respuestas morales ante acciones determinadas no se pueden explicar mediante el circuito conductista de estímulo-respuesta, sino que hacemos *valoraciones fuertes, como correcto-incorreto y lo que está bien-lo que está mal*. Y lo más importante es que todas esas valoraciones nos remiten a y se fundamentan en una "ontología del ser humano", que puede ser más o menos explícita. Por ejemplo, muchas personas aluden a su condición de ciudadanos racionales y libres, otras a su condición de "hijos de Dios", etc. En toda valoración moral subyace una determinada manera de entender nuestra propia condición o dignidad y una idea más o menos clara de que hay un modo de vivir nuestra vida que es mejor que otro. Es decir, que tenemos preferencias respecto a los modos de vivir y las expresamos con cierta claridad.

La recurrencia a las valoraciones fuertes en la vida moral, sostiene Taylor, jerarquiza nuestros actos y hace que unas acciones sean mejores que otras. Con ello se critica el utilitarismo moral que coloca como única fuente de valoración moral la satisfacción inmediata de necesidades individuales.

Esta ontología del ser humano es desarrollada por Taylor desde una perspectiva psicosocial interesante: el yo en el espacio social y en el espacio moral. Su tesis antropológica es que *saber quién soy equivale en gran medida a saber dónde estoy*. Es decir, que la identidad social es equivalente en gran parte a la identidad moral y esta identidad depende siempre de marcos valorativos, de orientaciones morales.

Si alguien nos pregunta: ¿quién eres?, es porque la respuesta se tiene que dar ante interlocutores potenciales de una sociedad de hablantes. La identidad psicosocial de toda persona es ante todo una orientación moral. Para Taylor, todo ser humano necesita valorar su identidad en un marco de referencia en un horizonte o espacio moral respecto del cual tiene que definirse.

Pero es que además los seres humanos, en tanto que animales lingüísticos, son sujetos que se autointerpretan hasta tal punto que su identidad no puede entenderse al margen de sus autointerpretaciones. Cada yo humano, cada sujeto individual tiene una identidad ligada y en parte constituida por la percepción que tiene del significado y valor de los objetos y de las situaciones que encuentra en la vida. El lenguaje que somos y que nos constituye es el que nos proporciona el significado de nuestras acciones y abarca las emociones, los sentimientos y los fines. Estos tres

elementos describen un "círculo hermenéutico" de autointerpretación. Los sentimientos y los fines son inseparables del vocabulario que cada agente moral utiliza para describir sus situaciones. Esto no significa, ni mucho menos, caer en el emotivismo moral, sino reconocer que el lenguaje moral no es puramente racional o intelectual, sino que también conlleva la expresión de emociones y de sentimientos. Se puede comparar esto con la filosofía moral de Espinosa en la que los afectos y los sentimientos juegan un papel decisivo.

En conclusión, todo agente humano experimenta unas situaciones que interpreta en virtud de unos significados (1ª interpretación) y después interpreta esas experiencias por medio del lenguaje (2ª interpretación). La identidad de cada yo está vinculada a la idea que cada uno tiene del sentido, significado de los objetos y situaciones en que se encuentra su vida.

Hasta aquí Taylor no ha planteado las relaciones entre individuo y comunidad, sino las características constitutivas de todo ser humano en su acción moral. Pero el ser humano, es además de animal, un sujeto, una subjetividad que sobrepasa el hecho de ser un organismo vivo. Cada uno es lo que es, un sujeto, cuando nos planteamos determinadas cuestiones y damos una orientación moral a nuestra vida, cuando buscamos el bien. Y yo soy un sujeto en relación esencial con otros sujetos humanos, con una comunidad lingüística. Yo sólo me puedo autointerpretar por medio de un lenguaje que me asocia a una comunidad lingüística y para responder quién soy por medio de un espacio dialógico en la familia, la escuela, las instituciones sociales.

Estos dos sentidos complementarios de mi subjetividad lingüística quieren decir que no hay sujeto sin redes de interlocución. En definitiva, que todos los sujetos humanos estamos inmersos en tejidos lingüísticos desde los que nos interpretamos a nosotros mismos y el mundo que nos rodea.

Taylor critica por tanto todas las formas de individualismo filosófico, político y social, ya que toda autointerpretación del sujeto está vinculada necesariamente a una determinada comunidad histórica. Por ello, el sentido de nuestra interpretación respecto a los valores morales, ante lo bueno y el Bien, es fundamentalmente una orientación que posee un significado en y desde la comunidad. El mapa moral ante el que cada individuo debe orientarse nos obliga a todos a preguntarnos por los valores preferidos que guían nuestra conducta. Orientarse moralmente es preguntarse por el valor y el sentido de la vida de cada uno con formulaciones interrogativas como ésta: *¿Existen o hay algunos valores que den sentido a mi vida o no hay ninguno por el que valga la pena vivir?* o bien *¿Me encuentro cerca o lejos de algunos valores que orientan la vida de otras muchas personas?*

Y en esa línea de orientación ante la vida surgen también preguntas sobre mi existencia a modo de narración, de relato. Este aspecto ha sido muy bien analizado por P.Ricoeur y

A. MacIntyre al hablar de la existencia moral del ser humano como una narración en el tiempo, como un proyecto de vida. Se trata de una tradición bíblica judeocristiana muy fecunda que plantea la existencia humana como un trayecto del pasado hacia el presente y un proyecto hacia el futuro incardinado a la libertad individual y a la Revelación de Dios en la Historia en Jesús de Nazaret. Las clásicas preguntas de Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales se sitúan en la misma tradición teórica: ¿de dónde vengo? (pasado), ¿quién soy? (presente) y ¿a dónde voy? (futuro) como unidad narrativa que da sentido a la existencia desde una perspectiva metatemporal, "sub specie aeternitatis". Aunque Taylor no lo dice expresamente en muchas ocasiones, sin embargo es evidente que comparte con Ricoeur y MacIntyre su teoría de que la vida es una narración, un relato de vida individual en el seno de una comunidad existencial que da sentido moral a nuestras interpretaciones personales; esta interpretación es de origen bíblico y se inserta en una riquísima tradición de pensamiento que es indudable sirve para proporcionar orientación moral a muchas vidas humanas.

Otro elemento conceptual original del pensamiento filosófico de Ch. Taylor es su crítica del indiferentismo y nihilismo morales. Este tipo de filosofías afirma que no existe ningún tipo de jerarquización de bienes ni de valores, ya que en el caso hipotético de haberla, sería totalmente subjetiva e individual. Al contrario, piensa Taylor, existe una jerarquización en los valores y en los bienes que uno se encuentra en la vida, ya que éstos pueden entrar en conflicto y a veces son incompatibles. Por eso las elecciones morales son tan dolorosas en muchas ocasiones. En apoyo de esta tesis se pueden aducir los ejemplos históricos y ficticios de los dilemas morales que obligan a las personas a elegir lo que consideran mejor en cada situación desde un punto de vista moral, aunque eso no sea garantía de una jerarquización objetiva de bienes y de valores.

Lo novedoso de la tesis de Taylor es que establece una división cualitativa entre los bienes (primer grado) y los "super o hiperbienes" (segundo grado). Los "hiperbienes" se imponen históricamente y conllevan un mayor conocimiento y un mayor desarrollo moral de los individuos y de las sociedades. ¿Qué son estos hiper/superbienes de segundo grado a los que se refiere Taylor? Parece que son las fuentes finales o últimas de la moral que estarían en la base de todos los derechos reconocidos en las sociedades modernas liberales. Si se tratase de una antropología teísta, al estilo del tomismo, entonces sería fácil ver en esos "hiperbienes" los reflejos de la "ley natural" o del "derecho natural"; pero Taylor no excluye posiciones agnósticas en su ontología del hiperbien o valor supremo que fundamenta todos los derechos humanos. Lo que está claro, como señala Carlos Thiebaut, es que ese carácter objetivo y superior de los hiperbienes no se sabe muy bien si le conduce a un cierto idealismo como el de la fenomenología axiológica de Max Scheler o su horizonte de sentido le impide imponer su propia tradición moral a las de los demás.

Por ello, señala acertadamente Thiebaut, *es necesario reconocer que Taylor es confuso respecto al estatuto de tal fuerza objetiva y que su realismo moral es, al menos, inestable. Ciertamente, parece claro el rechazo del carácter meramente subjetivo de los valores, pero éstos no poseen existencia independiente de los hombres*⁹⁴

La crítica de Taylor al subjetivismo y al relativismo moral se basa en ese carácter objetivo de los bienes e hiperbienes como fundamento del razonamiento moral. Eso nos permite transitar de una ética a otra, desde una concepción del bien/hiperbien hasta otra y juzgar con criterios objetivos cuál es mejor o peor. De acuerdo con MacIntyre, defiende que una posición moral es superior a otra y que eso se puede demostrar poniendo en evidencia sus contradicciones y sus errores. No se trata simplemente, como hacen las éticas dialógicas, de simples procedimientos para consensuar acuerdos prácticos sin debatir el fondo de la cuestión. Taylor está convencido, al igual que MacIntyre, de que siempre se parte de una concepción sustantiva del Bien y de un razonamiento moral basado en ella, aunque en el caso de las éticas procedimentales asumen valores o bienes supremos sin admitirlo expresamente.

La crítica de Taylor y de su realismo ético a los "procedimentalistas" como Habermas y sus epígonos se esfuerza en mostrar la contradicción pragmática en la que incurren al admitir como valores superiores y fundamentales la libertad, el universalismo y la solidaridad y en nombre de esos mismos "hiperbienes" renunciar a establecer una concepción del Bien. En esa línea Taylor descalifica también la teoría de la justicia de J.Rawls, ya que prioriza la idea de Justicia sobre la idea de Bien, cuando esta idea es la única que puede sustentar y fundamentar una idea de la justicia que se pueda aplicar en la vida social y política. Rawls elude pronunciarse acerca de una teoría fuerte y densa del Bien y se conforma con una idea de justicia que no necesita fundamento filosófico en una determinada concepción de lo bueno, del Bien.

Por otro lado, Taylor, como buen comunitarista, sostiene que el individualismo "asocial" de Rawls conduce inevitablemente al subjetivismo y al utilitarismo morales, ya que no hay referente supraindividual ni horizonte de sentido comunitario desde el cual se puedan ofrecer criterios de acción moral al sujeto. Para Taylor, tanto Rawls como todos los filósofos del individualismo neoliberal escamotean la verdadera clave filosófica de todo el debate sobre la filosofía moral: la ontología del ser humano, su ser histórico y su identidad moral. Si el "hiperbien" de estos autores, señala Taylor, es la idea de autonomía, deben reconocer y asumir esa tradición teórica que

⁹⁴ C.Thiebaut. "Ética de la autenticidad" de Ch.Taylor. Introducción. ICE-PAIDÓS. Barcelona. 1ª ed. 1994.p.27

posibilita una ética y una política liberal para salvaguardar su ontología del ser humano, su autonomía. Rawls, consciente o inconscientemente, realiza una autointerpretación del liberalismo en el que se ha formado y en el que intelectual y vitalmente está instalado y por ello supera en cierto modo los límites del individualismo liberal, apelando a un universalismo basado en la idea de autonomía de todo ser humano.

El problema teórico, tanto para Taylor como Rawls, es que organizar política y jurídicamente una sociedad distinta a la nuestra que no está instalada en nuestra propia concepción del Bien y de la Justicia no está justificado filosóficamente en nombre de la verdad ni legitimado éticamente en nombre de la justicia, porque el multiculturalismo nos muestra diariamente la enorme dificultad de armonizar ontologías del ser humano y concepciones del Bien totalmente contrapuestas. El universalismo y la neutralidad que propugnan las éticas formalistas chocan cotidianamente con la realidad de posiciones teóricas contrarias sobre el ser humano, sobre los valores y sobre los "hiperbienes".

Taylor en su obra "Ética de la autenticidad", ya hemos señalado que propone un "realismo ético" desde un horizonte de sentido, desde una posición teórica y moral que le permita apostar por una teoría del bien y de la moral, por una teoría de valores sustantivos y de formas de vida comunitarias basadas en el amor cristiano ("ágape"). Pero la pregunta clave sigue siendo ésta: ¿Con qué fundamento teórico y en nombre de qué principio universal se puede exportar su particular filosofía moral del realismo ético, del Bien y del amor cristiano a todas las culturas? O dicho en el lenguaje de Rorty, ¿por qué sigue aferrándose Taylor a una concepción metafísica de la Verdad y del Bien que proceden de una tradición filosófica y religiosa propia de una determinada tradición y no admite que es uno de los muchos posibles "juegos de lenguaje" existentes en el mundo?

2.2.4.- Conclusiones sobre el comunitarismo

Como ya se ha señalado antes, los autores comunitaristas comparten una serie de críticas al neoliberalismo ético-político de J.Rawls, a pesar de las diferencias que se observan entre ellos. Nos hemos detenido algo más en el análisis de la filosofía moral de Ch.Taylor, porque parece ser el autor que mejor comprende las insuficiencias teóricas de sus rivales liberales, a la vez que mantiene una posición comunitarista menos intransigente con los logros efectivos de la vida política, económica y jurídica occidental.

Hay una serie de posiciones teóricas en las que se puede resumir el pensamiento del comunitarismo o de los comunitaristas en su confrontación con la teoría de J.Rawls, quien para ellos es el máximo representante del neoliberalismo.

- Sobre la concepción de la persona

Taylor, Sandel y MacIntyre critican a Rawls porque o bien sostiene o se ve implícitamente forzado a sostener un concepto de persona previamente individualizado, libre de trabas y vínculos que sin embargo todos tenemos con los fines, valores y concepciones del Bien que elegimos y libre también de todo vínculo con la comunidad a la que uno pertenece y que configura su identidad.

- Sobre el individualismo asocial

La crítica que hacen sobre este punto los comunitaristas a Rawls se centra en dos puntos:

- Rawls comete un error filosófico al no aceptar que no pueden existir ni darse fines, valores ni identidad personal al margen de la comunidad a la que cada ser humano pertenece.

- Rawls se equivoca de modo sustantivo al no reconocer la importancia de los bienes humanos específicos cuyo contenido es intrínsecamente social; es decir, sobre todo de la comunidad política.

- Sobre el universalismo

Es sobre todo Walzer quien con mayor insistencia acusa a Rawls de que ha elaborado una teoría de la justicia con pretensiones de universalidad, de transculturalidad, sin tener en cuenta la tradición cultural específica de la que él mismo forma parte y en la que se apoya su elaboración teórica.

- Sobre subjetivismo y objetivismo

Tanto MacIntyre como Taylor y Sandel critican a Rawls porque, según ellos, afirma que la elección de los fines, los valores y las concepciones del bien que realizan los individuos son expresiones de preferencias arbitrarias que no se pueden justificar racionalmente.

- Antiperfeccionismo y neutralidad

Los comunitaristas critican la teoría de la justicia por su pretensión de que es neutral frente a otras concepciones del bien, ya que se basa, explícita o implícitamente, en una concepción del bien y además esa teoría de la justicia en el caso de aplicarse a la sociedad, daría como resultado una "discriminación" práctica hacia aquellos ciudadanos que mantienen otras concepciones del bien que no están basadas en la "autonomía del individuo".

En resumen, los conceptos filosóficos cuya proyección práctica crea mayores dificultades tanto a los neoliberales como a los comunitaristas son, por un lado, la autonomía del individuo como bien supremo y por otro la dependencia esencial del individuo de su comunidad. Esta dialéctica permanente entre individuo y comunidad que ha dado lugar a lo largo de la historia de la filosofía a las dos grandes corrientes del individualismo y del colectivismo en todas sus diferentes variantes, es el punto de partida del siguiente apartado de esta tesis: los límites de la autonomía del individuo.

2.2.5.- Los límites de la "autonomía"

Hemos analizado en el último apartado las claves conceptuales del debate entre individualistas liberales y comunitaristas, aunque para ello hemos seleccionado inevitablemente aquellos autores que nos parecían más representativos al respecto. Y precisamente uno de los puntos de convergencia conceptual entre ambas tendencias de pensamiento era el concepto de "autonomía moral" del sujeto, que constituye una de las características emblemáticas del sujeto moderno. Es un lugar común de toda la filosofía moral actual aceptar el valor indiscutible de la autonomía moral como presupuesto de una acción moralmente válida. Pero inmediatamente surgen las dificultades conceptuales a la hora de precisar en qué consiste esa autonomía moral, si se puede conseguir y cómo, cuáles son sus límites, cómo se opone dialécticamente a la heteronomía etc. Todos estos extremos pretendemos aclararlos a continuación, en la medida en que ello sea posible

y sin pretender ser exhaustivos. Nuestro intento es tratar de responder a preguntas como éstas: ¿En qué consiste realmente la autonomía moral? ¿Una acción humana es moralmente valiosa solamente por el hecho de que uno elija libremente hacerla? ¿Una acción es moralmente valiosa porque lo que yo hago es bueno; es decir, tiene valor moral objetivo? ¿Cómo superar el subjetivismo moral si mis acciones son válidas porque soy yo quien les confiere valor moral? ¿Qué universalidad tienen mis acciones morales si no se basan en algún valor objetivable y universalizable?

La tradición de la filosofía moral que hunde sus raíces en la Ilustración del siglo XVIII y que se ha convertido en un referente insoslayable del mundo moderno y posmoderno en que vivimos tiene como presupuesto y criterio último de moralidad de la acción moral humana que ésta sea autónoma; es decir, que un sujeto humano se pueda consciente y reflexivamente imponer a sí mismo la ley moral, (“autos”-“nomos”), que sea su propio autolegisador moral, frente a imposiciones dogmáticas y autoritarias de la norma moral. Ese ideal de autonomía, sin embargo, no es tan fácil de precisar en la teoría y en la práctica, ya que los seres humanos siempre somos sociales y nacemos y vivimos en el marco de unas normas culturales y morales que nos condicionan inevitablemente.

Este rasgo moderno de la autonomía moral tuvo en Kant su más genuino y claro exponente, ya que para este autor el imperativo categórico tiene que ser a la vez autónomo y universal; es decir, basado en la libertad individual y en la racionalidad del ser humano que es universal. Sin embargo, esta dialéctica entre universalidad y autonomía propia del imperativo moral kantiano, ha sido revisada en las éticas actuales y sometida a numerosas críticas que han puesto en evidencia la dificultad de una autonomía absoluta en la acción moral y de una universalidad racional humana al margen de las tradiciones morales y culturales en las que todos hemos ido construyendo nuestras normas y valores morales. El formalismo y el racionalismo de la ética kantiana tienen evidentemente un flanco débil y es su ignorancia de la psicología, de la sociología y de la historia humana, que ponen de manifiesto que los seres humanos no son, en materia de ética, una razón trascendental desencarnada y ahistórica, sino individuos concretos que son también corporales y que se desarrollan en contextos sociales y culturales particulares, distintos y sometidos a continuos cambios.

Uno de los autores que mejor ha penetrado en las dificultades que existen para comprender el concepto de "autonomía" es Paul Ricoeur y por ello vamos a rastrear su interpretación de la autonomía kantiana, sobre todo en su obra *Sí mismo como otro* ⁹⁵.

En primer lugar, según Ricoeur, la autonomía es el fin de un largo y complicado proceso al

⁹⁵ cfr. P. Ricoeur. "Sí mismo como otro". Siglo XXI. Madrid. 1996. p.300-328

que se llega después de aplicar la regla de la justicia en el plano de las instituciones y la regla de la reciprocidad en el plano interpersonal.

Según esta idea, la autonomía debe ser interpretada como un estadio dialógico y no monológico de la razón moral del individuo, como una autonomía insuficiente sin la mediación de los otros a través del reconocimiento de la pluralidad de personas (respeto) y de las instituciones (justicia). Una interpretación que en principio concuerda con la realizada por K.O.Appel y J.Habermas en el sentido de abrir la razón moral kantiana al diálogo y al reconocimiento del otro como mediación esencial de mi propia autonomía moral. En este caso, se trata de reinterpretar la autonomía moral como apertura solidaria a los demás a través del respeto interpersonal a los iguales a mí y a todos los humanos por medio de las instituciones que deben velar por la justicia.

La oposición entre autonomía y heteronomía que Kant expuso con claridad en su obra, puede ser reinterpretada, según Ricoeur, de dos modos:

1º) Como oposición a la "minoría de edad", al "infantilismo", a la incapacidad de juzgar uno por sí mismo. Este es el sentido de autonomía en la obra de Kant "*¿Qué es Ilustración?*". En esta obra, "autonomía" es responsabilidad del juicio propio, atreverse a pensar y obrar por uno mismo; autonomía de juicio y de pensamiento.

2º) Otro modo de interpretar la autonomía en Kant sería, según Ricoeur, el que hace en todas sus obras de filosofía moral en las que establece las características del imperativo categórico y señala el principio de universalidad como una de ellas y lo relaciona con la autonomía. El principio de autonomía sería un "metacriterio" del de universalidad, un criterio superior. Este criterio está desarrollado sobre todo en sus obras "Crítica de la razón práctica" y "Fundamentación de la metafísica de las costumbres".

Kant reduce de hecho el principio de universalidad a la no-contradicción interna de una máxima elevada a principio universal. Lo que le interesa a Kant, según Ricoeur, es ante todo la coherencia del sistema moral, desde el imperativo categórico hasta llegar a las máximas y a las normas morales que orientan nuestra acción moral en cada situación concreta. Es de notar la enorme influencia que tuvo en Kant el modelo de coherencia de los sistemas jurídicos que constituyen una pirámide legal, sistemática y jerarquizada que abarca desde las leyes generales más amplias hasta las normas procedimentales que se aplican a todas las acciones humanas. Para Kant, esta coherencia o no-contradicción de los sistemas jurídicos debe ser extrapolada al sistema moral que es una construcción de un sistema coherente desde el imperativo categórico universal y abstracto que es el germen de la obligación moral, pasando por las máximas morales particulares

hasta llegar a los deberes morales concretos que son el último eslabón de una cadena lógica perfectamente trabada.

En nuestros días este paralelismo entre constructivismo jurídico y moral ha generado un fructífero debate que pone de relieve las diferencias entre ambos sistemas y sobre todo ha puesto en evidencia que los sistemas morales se construyen en continua interacción entre la pretensión universalista racional y el particularismo cultural en el que los sujetos y las comunidades viven su vida moral. Y para ver un caso concreto de esa tensión dialéctica entre la exigencia de coherencia entre el principio de universalidad y los casos concretos de aplicación práctica de la norma moral, analizaremos un ejemplo concreto, siguiendo a Ricoeur.

- El principio universal (imperativo categórico): respeto a todo ser humano en cuanto ser racional.
- Obligación moral universal: *No matarás*
- Excepción a la regla en caso de legítima defensa; es decir, que una persona pueda matar a otra si es amenazada de muerte o si no tiene otro medio para defender a otro amenazado de muerte.

Este ejemplo pone de relieve que la coherencia interna de los sistemas morales y de los sistemas jurídicos no es la de un sistema formal lógico y abstracto, sino que debe tener en cuenta las circunstancias que delimitan la acción humana en cada caso. Más aún, en los sistemas jurídicos, pueden darse "precedentes legales" que permitan a modo de premisas jurídicas nuevas conclusiones aplicadas a nuevos casos concretos; en cambio, en los sistemas morales hay siempre "premisas no-dichas", probablemente de carácter restrictivo, que reflejan los prejuicios, las ideologías, la violencia de las instituciones y que al no estar expresados en un sistema jurídico, son mucho más difíciles de conocer y racionalizar.

Es evidente que la exigencia de universalidad de los principios morales sigue siendo muy importante en toda la filosofía moral contemporánea, aun cuando también somos conscientes de que cada sujeto humano vive inmerso en una cultura particular, en un contexto vital y moral diferenciado. Autores como Apel y Habermas, reinterpretando el kantismo desde supuestos diferentes, han querido realizar una síntesis de las formulaciones del imperativo categórico con algunas categorías del entendimiento trascendental. Así, el principio de autonomía se refiere a la categoría de Unidad; el principio de respeto al otro con la categoría de Pluralidad y el principio del reino de los fines con la categoría de Totalidad. Estas aplicaciones, sin embargo, no dejan de ser un puro formalismo.

A pesar de este intento de llevar el kantismo a una ética dialógica o de la argumentación

por medio de una reflexión sobre la racionalidad lingüística que Kant ni siquiera intuyó, Ricoeur insiste en las insuficiencias de este modelo ético basado en la interacción de la comunicación, tanto en Apel como en Habermas. Según Ricoeur, la lógica que establecen las éticas dialógicas no es ni el razonamiento deductivo ni la prueba empírica o el razonamiento inductivo, sino la lógica de la discusión práctica. Para Habermas lo importante es la fundamentación de la ética comunicativa, del discurso o diálogo sobre el principio de universalización. Y para Apel, según Ricoeur, la "fundación última" es la que se basa en la "contradicción performativa"; es decir, que el principio de universalización está implícito en la presuposición de toda argumentación en general; es la regla argumentativa. Según Apel, la presuposición de una "comunidad ilimitada de comunicación" es coherente con la idea de "autonomía del juicio personal" y con la espera de un consenso "universal" de todos los concernidos. En toda la posición teórica de Apel subyace la idea de que es posible una armonía, una conciliación entre la "regla universal" y la "autonomía personal".

En el caso de Habermas hay un matiz diferenciador respecto a Appel, ya que él no acepta una "pragmática trascendental" como fundamentación última del discurso. Para esa crítica se basa en la obra de L.Kohlberg, en su modelo de desarrollo moral de base psicosocial y cuyo último nivel es el "posconvencional" que concuerda con el principio de autonomía moral de Kant. El análisis del modelo de desarrollo moral de Piaget y de Kohlberg lo haremos en un apartado posterior de la Tesis y para ello seguiremos sobre todo las propuestas teóricas de Habermas. Ahora nos vamos a detener en las debilidades que Ricoeur aprecia en el modelo teórico de Habermas.

La ética de la argumentación es una reconstrucción puramente formalista, procedimental y abstracta de los procesos discursivos de argumentación y no tiene en cuenta la mediación real del contexto en el que se producen los discursos. Habermas, siguiendo el formalismo kantiano que no aceptaba la inclinación al placer y la búsqueda de la felicidad porque eran algo "material", se enfrenta a su vez como ilustrado moderno al concepto de "convención" al que considera como residuo de una "tradición autoritaria" que debe ser superada ya que pertenece a un pasado "pre o antimoderno". Por eso se basa en el modelo de Kohlberg que, como se sabe, sitúa el concepto de "convención" en el centro del desarrollo moral de los seres humanos; por eso habla de las etapas de desarrollo moral como la preconvencional, la convencional y lo posconvencional. Más adelante analizaremos con detalle esas etapas. Para Ricoeur sin embargo la cuestión clave es ésta: ¿qué entienden Kohlberg y Habermas por convención? ¿Por qué no aclaran su significado?

Ante estas preguntas de Ricoeur, quizás sea más útil para responder seguir las argumentaciones de Ch.Taylor a propósito de la ética de la autenticidad, un concepto que tiene estrecha conexión con su estudio sobre las "fuentes del yo moderno", en el que Taylor analizaba acertadamente el "giro expresivista" que se había dado en el siglo XIX hacia una concepción

romántica del yo en el arte y en la estética en general. El concepto de “convención” que según Ricoeur está en la base de todo el modelo de desarrollo moral de Kohlberg y de Habermas es algo que debe ser superado porque los individuos actuales quieren ser auténticos y esta exigencia de fidelidad a su propio yo tiene originariamente un sentido y una proyección estética, pero poco a poco se ha ido desplazando hacia la ética. Nietzsche y los posmodernos (Lyotard, Derrida, Foucault) han sido, sin duda, los grandes responsables de ese deslizamiento y de esa ruptura de las convenciones, de este anticonvencionalismo que los románticos del XIX practicaron en la literatura, en el arte y en la política.

La obra de Schiller, “Cartas sobre la educación estética del hombre”, es un buen ejemplo de esta nueva sensibilidad romántica. El artista romántico tiene deseos e instintos profundos que quiere expresar sin restricciones, sin prohibiciones. Quiere romper los cánones de la belleza establecida y ser fiel a sí mismo y crear sus propios valores. ¿Por qué tiene que someterse a las pautas rígidas de la belleza canónica y por qué tiene que imitar la belleza natural? El artista único y original se siente creador de su propia obra y por extensión todo ser humano será, al decir de Nietzsche, creador de valores morales y destructor de la tradición moral de Occidente. Las convenciones morales, las tradiciones, no son más que opresiones de la libre creatividad del individuo; son en realidad la negación de la auténtica personalidad original de cada uno. El arte es “autotélico”, busca el fin en sí mismo, es amoral y no tiene otro fin que la libre expresión de uno mismo; y en esa misma línea la autonomía ética es la libre decisión moral de actuar uno libremente, de modo auténtico, con fidelidad a sí mismo.

Las palabras de Taylor sobre la asociación entre autenticidad, autonomía ética y arte son clarificadoras. Dice el autor canadiense: *Todo esto contribuye a los estrechos lazos entre autenticidad y arte. Y esto ayuda a explicar algo de la evolución de la noción de autenticidad en los dos últimos siglos; en particular, la evolución de las formas en las que las exigencias de autenticidad se han lanzado contra las de la moralidad. La autenticidad entraña originalidad, exige rebelarse contra las convenciones. Resulta fácil ver cómo la misma moralidad convencional puede llegar a considerarse inseparable de la sofocante convención. La moralidad, tal como se entiende normalmente, entraña evidentemente suprimir buena parte de lo que es elemental e instintivo en nosotros, muchos de nuestros deseos más profundos y poderosos. De este modo se desarrolla una rama de la búsqueda de la autenticidad que la lanza contra la moral. Nietzsche, que busca una suerte de autocreación en el registro de la estética, considera esto prácticamente*

incompatible con la ética tradicional de la benevolencia de inspiración cristiana”⁹⁶

Es evidente que Ch. Taylor no acepta un concepto de autenticidad como libertad absoluta de la expresión del yo que no tiene límites objetivos ni en la Naturaleza ni en Dios. Los peligros que acechan a este tipo de creatividad ético-estética son el individualismo egocentrista y el nihilismo. El posmodernismo ético que ha privado de toda significación universal y objetiva a la acción moral de los seres humanos no es una buena solución teórica ni práctica; la política, vaciada de todo contenido moral, puede convertirse en una racionalidad instrumental al servicio de intereses económicos, tecnológicos y antihumanos. La autonomía no puede entenderse como una libertad ilimitada y absoluta que solamente se somete a lo que cada uno quiera expresar de sí mismo. La transgresión por la transgresión que tanto deleita a los adolescentes no puede erigirse en la norma y el valor absoluto de las acciones humanas. El anticonvencionalismo radical, siempre y en todas partes, no tiene por qué conducir a la creación de nuevos valores, sino que muchas veces ha generado violencia y guerras y ha llevado a la destrucción por la destrucción. Tiene razón Taylor al señalar que de la destrucción nihilista no tiene por qué seguirse algo nuevo que sea moralmente mejor. Ser libres y morales, como analizó acertadamente Erich Fromm y recientemente A. Glucksmann a propósito del terrorismo internacional, no es una tarea fácil que se consiga con declararse nihilista y destructor de la tradición. Después de las ruinas de las guerras, hay que reconstruirlo todo y, sobre todo, la identidad moral de las personas.

Adela Cortina considera que los peligros del excesivo individualismo y del colectivismo despersonalizador pueden ser superados desde un doble principio: autonomía y solidaridad.⁹⁷ Quizás los postulados de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt todavía pueden ayudar a superar el formalismo y el procedimentalismo. La tradición desde las que hablan los autores cristianos como A. MacIntyre, Ch. Taylor, P. Ricoeur o Adela Cortina ha ido imponiendo en la moral occidental normas y valores que se han hecho cultura social y política en muchos países. Pero también hay otra tradición ilustrada, laicista y secularizadora, que ve en la autonomía y en la transformación económica y social del capitalismo global una nueva forma de vivir solidariamente y de liberar a todos los seres humanos de sus condiciones injustas de vida.

Para Ricoeur y Taylor es laudable la idea del diálogo y la ética de la comunicación como formas de aproximación a un universalismo ético, pero el problema es que se trata de una ética puramente formalista y procedimental que no se basa en la realidad de los contextos empíricos del lenguaje y de las tradiciones culturales. Parece haber, piensa Ricoeur, en estos pensadores de la ética de la comunicación una especie de "cruzada antitradicionalista" derivada de Nietzsche, que

⁹⁶ Ch. Taylor. "Ética de la autenticidad". Paidós. Barcelona. 1ª ed. 1994.

p. 98

⁹⁷ Cfr. A. Cortina. Artículo "Más allá del individualismo y del colectivismo" en la revista "Sistema", 96, 1990. p. 3-17

en nombre del progresismo filosófico y político reinterpretan la Tradición únicamente como autoridad dogmática antiargumentativa e irracional, cuando lo esencial es que todo autor habla en nombre de o desde una tradición de pensamiento y de discurso con el que se siente de algún modo vinculado. La tradición ilustrada moderna, la de Habermas y otros, también se enmarca en un contexto y en un discurso histórico que debe ser continuamente reinterpretado y criticado.

Lo que muchos autores denominan "comunitarismo" porque tiene en cuenta la tradición en la que todo discurso ético adquiere sentido y desde el cual se interpreta, para Ricoeur es preferible llamarlo "contextualismo", ya que con ello pone de relieve que todo juicio o argumentación moral se da en un contexto histórico y pertenece a una determinada comunidad de lenguaje e interpretación. Todo juicio moral se produce en una situación determinada.; pero la crítica a la ética de la argumentación se remonta en Ricoeur a la noción misma de argumentación. La argumentación es un juego de lenguaje muy especial, muy singular, con una exigencia de universalización única; pero no es solamente un procedimiento meramente formal y vacío, descontextualizado de toda situación vivida, de toda forma de vida. Las argumentaciones están vinculadas a relatos, a historias de vida, reales o ficticias que a su vez remiten a prácticas de vida muy variadas. La argumentación en el caso de la moral se hace sobre "cosas de la vida", no sobre algo vacío e indiferente. La reflexión teórico-práctica se realiza en el seno de "convicciones personales" que nos afectan en nuestro modo de vivir, de estar en el mundo; está referida siempre a motivaciones para la acción.

Como señala acertadamente Ricoeur, las "tomas de posición" que adoptamos ante situaciones vitales no es una mera cuestión formal de procedimientos lógicos; sino que se nos plantea ante la praxis, ante el modo de vida que queremos llevar nosotros y nuestros semejantes, ante la justicia y ante la injusticia. Se trata, en términos filosóficos, de una confrontación entre deontología y teleología, entre los fines y los deberes que nos imponemos para conseguir esos fines. Un ejemplo de la difícil reconciliación entre la pretensión de universalidad y la necesidad de contextualizar nuestros argumentos sucede diariamente con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La idea de potenciar esos derechos y extenderlos a todos los seres humanos y hacer que se cumplan parece loable y sin embargo la aplicación práctica de los mismos se enfrenta a la acusación de etnocentrismo y de historicismo en sus mismos orígenes. Y peor aún, a que las mismas naciones creadoras de los Derechos Humanos han tenido ellas mismas y tienen todavía un oscuro lado negativo de transgresión e incumplimiento de los mismos.

La única solución conciliadora a la antítesis entre universalismo y contextualismo que se da en el seno de las argumentaciones morales podría residir, según Ricoeur, en la aplicación de la "prudencia" (phrónesis) aristotélica que, como virtud, nos orienta en cada situación concreta sobre cuál es el juicio moral adecuado y cuál es la acción moral que debemos realizar. Esa medida, esa "mesotés" o "ponderación mediana", ese equilibrio reflexivo sigue siendo un ideal de virtud difícil

de conseguir y más en una época como la nuestra en la que los excesos verbales y las armas destructoras parecen querer resolver las diferencias de modo irracional. .

CAPITULO III

DESTRUCCION Y RECONSTRUCCION DEL SUJETO

En este último capítulo de la Tesis se pretende bosquejar una síntesis sobre lo que se ha dado en llamar "muerte del sujeto" o el "debilitamiento del yo" que ha sido formulado de diversas maneras por el postestructuralismo posmoderno; posteriormente intentaré desarrollar lo que yo denominaría modestamente "la reconstrucción del yo o del sujeto". Sin embargo, antes de diagnosticar en qué consiste esa "destrucción del sujeto" en la posmodernidad, conviene realizar un análisis de la construcción histórica de esa subjetividad moral del hombre moderno, estudiando esas fuentes del yo moderno; solamente así podemos entender el significado de esa "destrucción del yo", de esa "muerte del sujeto", que parece consistir en un modo de sobrepasar la concepción moderna del yo o del sujeto.

Esta visión dinámica y dialéctica de una "muerte y resurrección, de destrucción y de reconstrucción del yo" en la filosofía contemporánea enlaza con los anteriores capítulos de la Tesis en los que se ha intentado situar el significado de la modernidad entre la Tradición y la posmodernidad y en ese ámbito una de las nociones filosóficas claves es la de sujeto, que a su vez es el centro del debate filosófico (en ética y en filosofía política) en las dos grandes corrientes de pensamiento: el neoindividualismo y el comunitarismo en todas sus variantes.

Desde aquel célebre o celebrado tópico del "mundo sin hogar" de Peter Berger hace ya más veinte años, es todavía hoy válido en gran medida aquel diagnóstico del mundo actual, porque la confrontación entre el posmodernismo neoindividualista y el comunitarismo neotradicional no nos puede ofrecer de momento la síntesis conciliadora de ambas posiciones.

En este último capítulo teórico de la Tesis analizaremos varios temas: los hitos básicos de la construcción de la identidad moral del sujeto moderno, siguiendo a Taylor; las características básicas de esa "destrucción del sujeto" en la posmodernidad y ensayaremos, por fin, una "reconstrucción del yo" en el contexto actual de cierto "reencantamiento del mundo", de cierta necesidad del hombre de la modernidad tardía de una cierta "remoralización" del sujeto en la sociedad actual.

En ningún caso se trata de plantear un "retorno al sujeto" en un sentido trascendental ni

trascendente, ni neokantiano ni neocristiano, sino que reconociendo el valor de diagnóstico genealógico que el posmodernismo ha elaborado sobre la "muerte, agonía o debilitamiento del yo", se pretende volver a un sujeto que no se sienta atrapado ni en el neonarcisismo individualista ni en el colectivismo totalitario.

No se pretende superar desde algo Absoluto (sea Dios o el Yo) la fragmentación del sujeto actual ni su fragilidad esencial; al contrario, partiendo de ese sujeto frágil se trata de reconstruir dialéctica y progresivamente los "nuevos rostros del sujeto" que emergen del nuevo contexto remoralizador del mundo actual y que se hace patente en los nuevos espacios morales del sujeto. Por lo tanto, no se trata de ocultar bajo otros nombres el rostro de lo Absoluto, de lo ontológicamente divino o divinizado; se trata, sobre todo, de aceptar la radical fragilidad y contingencia del sujeto en todas sus vertientes y desde ese suelo quebradizo unimos a los esfuerzos intelectuales de algunos autores por ofrecer una alternativa digna de ser pensada y de ser vivida por los seres humanos de este nuevo milenio.

Antes de rastrear la construcción histórica de la identidad moral del hombre moderno, es preciso detenerse en el tópico de la "construcción y reconstrucción" del sujeto, porque a fuerza de ser un "lugar común" esta metáfora, esta analogía se presenta como algo obvio que no merece una serie de reflexiones. La metáfora de la construcción con la que la filosofía actual compara al sujeto humano, al yo reflexivo, se basa en la aparente similitud del sujeto con un artefacto. Hay algo que permite analogizar al yo humano con un artefacto, pero ¿es que realmente el sujeto es un artefacto? Esta concepción tecnológica del yo se topa con algunas dificultades conceptuales.

En primer lugar, en todo artefacto técnico debe haber dos elementos diferentes, el artífice que lo construye y el artefacto construido. Cuando se dice que un ordenador es un artefacto se está diciendo que hay un constructor y un producto construido con diferente entidad. Lo que se produce y lo producido por la tecnología humana en todas sus variedades resulta claramente diferenciado, incluso cuando se dice que la ciencia, el arte o la filosofía son "constructos" de la mente humana. Es evidente que no es lo mismo decir que el acueducto de Segovia es una construcción romana que decir que una sinfonía de Beethoven es una construcción musical. La naturaleza de lo construido y los procedimientos utilizados en su gestación son totalmente diferentes en el caso de la arquitectura y en el de la composición musical. Y, sin embargo, se puede hablar de que el acueducto y la sinfonía resultan de un proceso de elaboración y de ejecución que permite decir de ambos que son "construcciones", "composiciones" creadas por el ser humano.

Nunca se puede otorgar la misma identidad ontológica al artífice y al artefacto. Todo ello plantea la primera dificultad conceptual a la aplicación de la metáfora artefactual al sujeto humano. ¿Es el sujeto humano un artífice de algo que es un artefacto distinto de sí mismo? ¿Cómo se puede decir que el yo humano construye algo diferente de sí mismo? ¿Es que hay un yo primigenio, natural y otro yo secundario y artificial que se ha construido por oposición al primero? ¿Hay un yo artífice y un yo artefacto autoconstruido por el yo, pero que es idéntico y diferente de sí mismo?

Quizás para salvar esta primera dificultad conceptual sea útil la distinción de Aristóteles a propósito del saber humano entre la “theoría”, la “praxis” y la “poiésis”. La “teoría” para el Estagirita es la visión intelectual de las cosas, la contemplación racional de las mismas sin otro interés que la búsqueda de la verdad. La filosofía sería la mejor expresión de esa ciencia racional, universal y libre. Otro tipo de actividad humana es la “praxis” que consiste en las actividades cuyo fin es inmanente al sujeto y que no producen un objeto diferente a sí mismo, que no crea productos externos al mismo sujeto, sino que desarrolla la acción moral del ser humano. Para nuestro autor este saber “práctico”, moral, incluía también la política, ya que el individuo debe buscar su felicidad y la de la comunidad política conjuntamente. Para Aristóteles no hay ética sin política. Finalmente existe otro tipo de saber que Aristóteles denomina “poiético”; es decir, productivo, y que consiste en la producción de objetos externos al sujeto humano, sea mediante la técnica, la artesanía o el arte.

En lo que se refiere al sujeto humano como artífice y como artefacto, tal y como se ha señalado en la metáfora moderna de la construcción del sujeto, está claro que no se puede considerar esta autoconstrucción del sujeto en sentido “poiético” o productivo, puesto que la finalidad no es la construcción de un artefacto, de un objeto exterior a uno mismo, sino que tiene por finalidad la construcción y reconstrucción de la propia identidad del sujeto. Desde este punto de vista y dado que la acción moral del hombre tiene como fin, como “télós”, su propia perfección, y por ello es “autotélico” su desarrollo humano total, lo más apropiado es considerar el saber práctico, la “praxis” aristotélica como el más adecuado para entender qué tipo de destrucción, construcción y reconstrucción de tipo interior, inmanente al sujeto mismo.

3.1.- La construcción de la identidad moral del hombre moderno

Es un lugar común en Historia de la Filosofía que la Filosofía moderna o que la modernidad de la filosofía en Occidente hay que situarla en la obra de Descartes en el siglo XVII, porque su idea del sujeto consciente es el punto de apoyo de todo el conocimiento, desplazando a la Naturaleza y a Dios de ese lugar privilegiado. En el plano de la Teoría del Conocimiento esa apreciación no ofrece dudas; pero así como también en ese campo la influencia del platonismo y sobre todo de S. Agustín es clara, en el ámbito de la filosofía moral y de la construcción de la identidad moral del hombre moderno, las fuentes de ese "sujeto moral" son algo diferentes. Para rastrear esas fuentes morales del "yo moderno" es una guía interesante la obra filosófica de Ch. Taylor.

Lo primero que se debe hacer es identificar en qué consiste esa "subjetividad moral" del hombre moderno; es decir, cuáles son las características o rasgos de la moralidad del hombre moderno, para, posteriormente, rastrear en la Historia de la Filosofía las fuentes de esa identidad moral. Esos rasgos definitorios, según Taylor, son los siguientes: 1º) *El respeto a los seres humanos que en las sociedades modernas más avanzadas se hace bajo la forma de derechos.* 2º) *La vinculación entre los derechos naturales, universales o humanos con la noción de autonomía moral.* Es decir, que el desarrollo individual que, en cada persona es diferente, conduce a la autonomía moral y 3º) *La huida del sufrimiento o la reducción de todo sufrimiento al mínimo que se puede traducir también como la afirmación del bienestar tomado como sinónimo de la "vida buena" en el sentido moral.* Todos estos rasgos, sobre todo el último, se basan en un utilitarismo moral que tiene sus orígenes en la Reforma protestante y burguesa del centro de Europa y que comenzó en los siglos XVI y XVII.

Una identidad moral del hombre moderno que se defina ante todo como "respeto a los demás" le parece insuficiente a Taylor, ya que únicamente establece una serie de obligaciones para con los demás. Para este autor: *Existen cuestiones acerca de cómo voy a vivir mi vida, que rozan el problema de qué clase de vida merece ser vivida o qué clase de vida satisfará mejor la promesa implícita en mis particulares talentos o las demandas que alguien pudiera hacer con respecto a mis cualidades, o qué es lo que constituye una vida rica y significativa a diferencia de una vida dedicada a cuestiones secundarias o a trivialidades*⁹⁸

El hombre moderno se enfrenta a la problemática de la pérdida de sentido del cosmos y de la vida, sobre todo del significado de la vida. Se enfrenta, según Taylor, al miedo a un terrible vacío, a una especie de vértigo ante la fractura del mundo. Ello provoca la psicopatología actual que los psicoanalistas definen como una pérdida del "ego", un sentimiento de vaciedad, de insulsez y de futilidad; a todo ello se refiere Taylor como a la falta de unos "marcos referenciales".

92. Ch. Taylor. "Las fuentes del yo". Paidós. 1ªed. Barcelona.1996. p.29

Estos "marcos referenciales" son coordenadas dentro de las cuales todo ser humano piensa, siente y actúa; son modos de vida que pueden compararse entre sí y unos son mejores que otros. En esto insiste mucho Taylor; algunos bienes y fines son más deseables que otros por su status especial. Y esos bienes y fines son independientes de nuestros deseos e inclinaciones y de nuestras opciones; ellos se convierten en criterios por los que se juzgan nuestros deseos y opciones en la vida. A esta interpretación de Taylor sobre los criterios morales, el pragmatismo de R. Rorty respondería que no existe tal objetividad más allá o por encima de nuestras creencias y preferencias subjetivas.

Muchos sociólogos (P. Berger, N. Elias) han estudiado el cambio del marco referencial clásico en el caso de la ética. Durante muchos siglos, la ética ha sido la ética del honor y el modelo de la vida buena era la del guerrero; entonces el mejor ciudadano era el soldado y la fama se asociaba a todo a las virtudes guerreras. Sin embargo, algunos autores como Platón estaban en contra de esa ética y consideraban que el filósofo, el hombre sabio y racional era el virtuoso. Y ese modelo de vida buena desde Platón llegó al estoicismo y se prolongó con el teísmo judeocristiano. Todas estas éticas de corte platónico consideraron que el hombre virtuoso era el que autodominaba racionalmente todo deseo y toda pasión. Además, tanto la ley mosaica como la cristiana colocan el amor a Dios y al prójimo como la norma fundamental de la vida moral.

En nuestros días predomina la ética laica del altruismo frente al egoísmo; Taylor ve en ello una secularización de la ética cristiana que se basa en el amor a Dios y al prójimo. En los dos últimos siglos (XIX y XX), en las sociedades modernas se ha llegado a considerar la vida del artista, del creador de obras artísticas como algo valioso; por ello, un pintor, un cantante o un actor de teatro o de cine que dedican sus vidas a la creación y a la representación artística parece que ofrecen un valor digno de admiración. A ello se refiere Taylor con el nombre del "giro expresivista" del hombre moderno.

En los dos últimos siglos han surgido, según Taylor, dos corrientes éticas que merecen una crítica racional. Se refiere Taylor al utilitarismo y al naturalismo, porque ambos niegan todos los "marcos referenciales" y todas las distinciones cualitativas, como si no existiesen vidas o formas de vida mejores o peores. En cambio en la filosofía moral marxista no se da esa ceguera moral ante las formas de vida que pregona el utilitarismo; para un marxista hay formas de vida dignas y valiosas y otras que son alienantes e irracionales. Por otro lado, el "naturalismo" afirma que todas las formas de vida son indiferentes o moralmente neutras, como si vivir de una u otra forma fuese totalmente igual.

Para Taylor, *los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales en cualquiera de las tres dimensiones. Articular un marco referencial es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales.*⁹⁹ Por lo tanto, no es posible que el ser humano viva sin marcos referenciales, ya que todos vivimos en un horizonte de sentido que incluye distinciones cualitativas. Precisamente las preguntas por la identidad, al estilo de ¿quién soy yo?, aluden de modo necesario a marcos referenciales; soy español, europeo, americano, católico, ateo, anarquista, liberal etc. son los marcos dentro de los que cada uno decide lo que es el bien, lo que es digno de imitación, lo que es valioso. Sin un marco de referencia, señala Taylor, mucha gente se desorienta y pierde el significado de las cosas y de la vida.

En los marcos de referencia que orientan nuestras vidas cada uno de nosotros puede orientarse dentro de un "espacio moral", al modo como uno se orienta en el espacio físico por ciertas señales. Los marcos de referencia nos proporcionan valoraciones fuertes sobre lo que es importante para nosotros y sobre lo que no lo es; sobre aquello que construye nuestra identidad y lo que no, ya que se basan en distinciones cualitativas. Por ese motivo en las sociedades actuales hay crisis de identidad, porque ésta se basa en valoraciones fuertes y en marcos de referencia moralmente significativos. No es posible entender la identidad moral de una persona sin situarla en unos marcos de referencia, en un espacio de libertad frente a valoraciones y elecciones decisivas en su vida. Según Taylor, es un caso patológico el de aquel ser humano que carece totalmente de marcos referenciales. Y probablemente este caso se da cada vez con más frecuencia en la actual sociedad de consumo y de vacío existencial.

La identidad moral de la que habla Taylor es mucho más que la identidad psicológica o social de la que hablan las ciencias humanas y sociales. Se trata de que uno dice "yo soy" o "yo quiero ser" en relación a una determinada orientación hacia el bien. Un sujeto, un yo humano solamente se define como tal en las cuestiones concretas de la vida que son significativas e importantes para cada uno. Cada uno de nosotros es una autointerpretación que hace de sí mismo; cada uno es un yo en la medida en que busca y encuentra una orientación hacia el bien. Nadie es un sujeto al margen de las interpretaciones que uno haga de sí mismo. Y aquí introduce Taylor algo que ninguna filosofía actual puede olvidar: el lenguaje. Y en la importancia de los "juegos de lenguaje" que somos los seres humanos hay una gran coincidencia entre todos los autores. La influencia de Wittgenstein sobre la actual filosofía del lenguaje es incuestionable, sobre todo del Wittgenstein de "Investigaciones filosóficas".

⁹⁹ Ch.Taylor. "Las fuentes del yo". op.cit.p.42

La construcción del yo es algo vinculada esencialmente al lenguaje; cada uno es un yo entre otros "yoes" en el seno una comunidad lingüística. Por más que cada uno, cada yo, aspire a la libertad individual, ésta no se puede comprender sin relación con los demás, sin los otros. Cada yo es un hablante que define quién es desde una determinada posición (status, espacio social, prestigio etc.); pero sobre todo, insiste Taylor, cada yo se define desde una determinada posición en el espacio moral y espiritual, ya que ahí se dan las relaciones definidoras más importantes. Cada uno de nosotros ha ido construyendo su autodefinición con otros interlocutores, en conversación con otras personas.

Uno de los grandes errores de la modernidad ha sido y es que considera la interlocución como una de las dimensiones esenciales del ser humano en la infancia, pero prescinde absolutamente de ella en la edad adulta. Por eso el concepto individualista de la identidad y del lenguaje en Hobbes, Locke o Condillac es falso, señala Taylor. En sentido estricto no hay "lenguaje privado", ya que estamos instalados en un "tejido de interlocución" con el pasado y con el presente y dependemos de ese tejido. La interlocución es una "condición trascendental" para la comprensión del lenguaje humano.

Existen, señala Taylor, algunos ejemplos sociales que muestran la estrecha dependencia de cada sujeto de su comunidad y de sus tradiciones morales; vgr. el deseo de independencia de los jóvenes norteamericanos o de los jóvenes hindúes. En los Estados Unidos el deseo de "abandono del hogar paterno" se debe a la tradición que supone el logro de la identidad vinculada a esa independencia. En cambio, en la India el modelo de búsqueda de la identidad está en su dependencia de los padres y en al apoyo de sus familias ante las dificultades de la vida. Ello demuestra que la identidad moral está en estrecha conexión con las formas tradicionales y el espacio moral propio de cada comunidad cultural.

Taylor está en desacuerdo con quienes califican de "premodernos" a los autores que plantean que todas las personas aspiran a una vida plena, llena de sentido y significación moral. Y critica a quienes consideran que únicamente los creyentes de una determinada religión se preguntan por la orientación hacia una vida buena, hacia una vida con sentido. No es patrimonio exclusivo de los creyentes el planteamiento del sentido de su vida; hay muchos hombres modernos que huyen de una vida vacía y sin sentido. Unos encuentran el sentido y la plenitud de su vida en la creación artística o en su vida profesional o en la dedicación su familia; y también hay otros que lo hallan en la religión. Lo importante de todo ello no es lo que somos, sino hacia dónde vamos y qué queremos hacer con nuestras vidas. Si la vida es una narración, cada uno debe darle coherencia y unidad a su relato, a su narración. De ahí que Taylor no admita el concepto "neutral"

y "puntual" que del yo tenían Locke y Hume, porque aniquilan totalmente la idea de un relato unitario y continuo del yo.

El yo, el sujeto que describe Taylor es un yo pleno de inquietudes, preocupado por su orientación hacia el bien, por cuestiones profundas que se anclan en el tiempo, por una narrativa de una vida completa y con sentido. Ese sentido del "tiempo perdido" que se intenta recuperar, tal y como es presentado en la novela de Proust, es el que le interesa a Taylor. Se trata de un *yo con un rasgo estructural, un ser que existe en un espacio de inquietudes*¹⁰⁰

Por estas razones no se puede admitir la crítica de Hume a la denominada "falacia naturalista" o el paso del "es al debe". Ni el naturalismo ni el subjetivismo derivados de la teoría moral de Hume son aceptables, ya que es falso que los valores sean puramente opcionales y que no tengan rasgos objetivos que permitan distinguir y preferir unos hechos o conductas a otros. ¿O es que se pueden considerar como descripciones puras o neutras términos de actitudes y acciones como "gratitud", "brutalidad" o "crueldad", tal y como hace Bernard Williams?.

Y es que, señala Taylor, en todas las sociedades existen un conjunto de reglas morales mínimas que configuran el pensamiento moral correcto de esa sociedad (vgr. No matar, no mentir etc.); y gracias a esas reglas se consigue un grado mínimo de confianza y de solidaridad. Eso significa ir en contra del "relativismo moral", una teoría ética que pretende decir que los valores y las culturas morales son inconmensurables entre sí y que el ser humano no puede apelar a unos valores humanos universales como la "dignidad humana" que se puede aplicar a todas las culturas. Ya hemos visto antes la respuesta de Rorty a las acusaciones que se le hacen sobre el "relativismo moral".

En las sociedades modernas los individuos establecen categorías de los bienes por los que rigen sus vidas: unos por el amor a Dios, otros por la justicia y otros por la autoexpresión; y además cada individuo jerarquiza esos bienes de un modo más o menos explícito, considerando a unos bienes superiores y a otros inferiores. Taylor introduce aquí el término "hiperbienes" para designar a aquellos bienes de orden superior desde los que cada uno juzgamos y decidimos sobre los demás bienes. El problema que se origina con los "hiperbienes" es que generalmente son fuente de conflictos, ya que suponen un enfrentamiento entre dos "conciencias morales" que se consideran ambas superiores y por lo tanto una mejor que la otra. ¿Cómo demostrar que los "hiperbienes" existen en la cultura moral de nuestros días y cómo decir además cuáles son?

94 Ch.Taylor. "Las fuentes del yo". Op.cit.p.68

Taylor recurre al fundamento ético de la actual Declaración Universal de los Derechos Humanos para advertir que hay un "hiperbien" que apoya esos derechos: el respeto universal e igualitario a todos los seres humanos con independencia de raza, lengua, credo, sexo, ideología o lengua. Y además, la historia de Occidente nos muestra que se han producido sucesivas suplantaciones históricas de teorías éticas sobre la base un "hiperbien" diferente. Por ejemplo, la teoría ética de Platón superó la ética del honor homérico y el judeo-cristianismo superó los cultos de las religiones paganas. En todos los casos se da un dilema moral, un conflicto entre los nuevos hiperbienes y los anteriores. Si se analiza la ética de Aristóteles se puede apreciar un intento de armonizar todos los bienes, mediante una jerarquización de bienes superiores e inferiores. En la interpretación de Taylor la ética aristotélica establece una organización de la vida buena con una finalidad (la "eudaimonía" o bienestar integral) y para ello todos los bienes, en sus adecuadas proporciones, son necesarios. La virtud imprescindible para saber vivir y armonizar en cada situación los diversos bienes del ser humano es la "phrónesis" o prudencia. Con ella, con la prudencia se deben intentar resolver todos los conflictos que se producen en cada momento.

Sin entrar en este apartado en la confrontación que Taylor mantiene con la filosofía moral actual, quiero señalar que reprocha a todas las corrientes actuales (utilitarismo, liberalismo, posmodernismo y neomarxismo) su miedo a reconocer que también defienden una teoría del bien; su ocultamiento de los valores a los que se adhieren (libertad, altruismo, universalismo) y sobre todo a J.Rawls y a J.Habermas su concepto de la ética meramente procedimental, como si la razón dialógica y argumentativa fuese incapaz "a radice" de elaborar una concepción del bien y de la vida buena.. Las preguntas fundamentales que hace Taylor a todas estas filosofías morales y que, según él, no quieren o no saben contestar son de este calibre: ¿Por qué he de ser moral? ¿Por qué una postura o una acción determinada es moralmente correcta o no? ¿Por qué en el discurso ético solamente podemos hacer propaganda o retórica?

Nuestro autor, Taylor, a fin de articular las comprensiones modernas del bien emprende la tarea de la reconstrucción histórica de las principales teorías éticas del pasado; ¿Por qué? Porque, según él, cada visión moral se hace sobre la crítica del pasado, tomando las anteriores teorías como fracasos o como modelos.

Por ejemplo, la Ilustración parece haber construido su teoría moral contra la "tradición" y contra "la religión cristiana". Esta revisión histórica nos permitiría introducir en el análisis del bien y de sus articulaciones cuatro conceptos claves en todas las épocas históricas de Occidente. Estos conceptos claves son: la noción de bien, las comprensiones del yo, la narrativa con la que damos sentido a nuestra vida y las concepciones de la sociedad. Mediante esta articulación se pueden, piensa Taylor, reconciliar los distintos hiperbienes y los bienes.

3.1.1. Ejemplos históricos de la articulación del bien

Vamos a realizar una reconstrucción histórica muy breve, siguiendo a Taylor, de las principales articulaciones filosóficas del bien que están en el origen de la identidad moral moderna. La selección que hace al autor es discutible, pero se debe reconocer que constituye una profunda lectura de las principales concepciones éticas que han dado origen a la identidad moral del hombre actual. Desde luego, Nietzsche, Habermas, los posmodernos o Rorty habrían realizado otro tipo de reconstrucción de la ética occidental y habrían incluido a otros autores como los presocráticos o Espinosa y habrían suprimido a otros como Platón y el cristianismo.

En mi exposición analizaré únicamente los trazos más importantes de cada articulación del bien y de la ética, tal y como los expone Ch. Taylor.

a) Platón: el autodomínio

Para Platón, ser bueno es lo mismo que ser dueño de sí mismo; el autodomínio significa que la parte superior del hombre domina a las inferiores o que la razón se impone a los deseos. Ello implica tres ideas esenciales: la unidad del hombre consigo mismo; la serenidad y el dominio de sí. Platón establece por tanto una moral superior a la anterior; una moral racional más alta que la moral del guerrero o del héroe que lucha y muere en la batalla. En el platonismo se da una visión correcta del cosmos basada en la razón y una visión del Bien como criterio superior que rige todos los bienes que uno debe buscar en su vida. Por otro lado, introduce una novedad conceptual: la interioridad del Bien. El Bien se conoce dentro; no hay que buscarlo en el exterior de uno mismo y es superior con mucho a la riqueza, al honor y al poder. Conocer el Bien lleva casi necesariamente a amarlo y el amor al Bien produce orden y justicia. Por todo eso, la filosofía es el camino de la virtud; se trata de conocer y amar el Bien en sí, la Belleza en sí; se trata de conocer el Bien eterno y el Orden eterno.

Esa idea de autodomínio racional del hombre también fue seguida de distinto modo por Aristóteles, para quien se trata de una visión del orden en la felicidad; y posteriormente por los estoicos, para quienes el autodomínio racional consiste en controlar las pasiones.

b) Agustín: "el hombre interior"

Existe una clara continuidad entre Platón y Agustín a través de Plotino. Lo nuevo y original de Agustín es la oposición entre el "hombre interior" y el "hombre exterior". El "hombre exterior" es el corporal, el que tenemos en común con las bestias. En cambio el "hombre interior" es el alma. Y el sendero que nos lleva a Dios está dentro de nosotros. Dios no es cognoscible directamente, a no ser en los éxtasis místicos; pero hay una "luz interior" que ilumina al hombre y esa luz es Dios. Se trata de la luz del alma. No hay que mirar hacia fuera y buscar el bien en las cosas externas; es decir, no hay que buscar el éxito ni el placer, ni la riqueza ni el poder, sino buscar dentro de uno mismo; se debe reflexionar sobre uno mismo y cuidarse del yo, del alma, de nuestra condición moral.

Taylor insiste en este giro hacia la reflexividad radical que inicia Agustín en la filosofía occidental que supuso un precedente mucho más profundo que el simple "cogito" cartesiano de la filosofía moderna. Antes que Descartes y de un modo mucho más radical, Agustín dio un vuelco reflexivo hacia el yo, hacia una condición superior y con ello nos proporcionó una nueva comprensión de las fuentes morales. El paso hacia la interioridad en Agustín fue un paso intermedio hacia Dios. Por eso Agustín intentó demostrar la existencia de Dios por vía reflexiva, apelando a nuestra experiencia en primera persona. Él fue un protocartesiano o un cartesiano "avant la lettre" con su afirmación: *Si me engaño, existo*. Con eso estableció la certeza de la autopresencia, de la conciencia de sí mismo.

Por otro lado, en toda su filosofía Agustín definió una jerarquización de las verdades: las sensibles y las matemáticas; éstas son superiores a aquellas. Hay que aceptar la existencia de un criterio superior: la razón y las verdades superiores a las verdades humanas: la Verdad de Dios; o Dios como la Verdad. La gran preocupación de Agustín es demostrar que Dios se halla en lo más íntimo de nuestra autopresencia, en lo más profundo de nosotros mismos. En este sentido la diferencia con Descartes es muy significativa. No se trata de una lucha contra el escepticismo como en el caso de la "duda metódica", sino de que la idea de Dios surge con fuerza en la búsqueda del autoconocimiento. Y para ello la base es la memoria; se trata de una "anámnesis", de un recuerdo, de un rememorar y de una búsqueda de la fuente de luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; entonces aparece Dios. La senda de Agustín a través de la memoria es "desde lo exterior hacia lo interior y desde lo interior hacia lo superior". Todo ello contrasta con el "Menón" de Platón, para quien el conocimiento es recuerdo, rememoración de la vida anterior del alma en el mundo ideal.

Otro desarrollo conceptual original de Agustín se refiere a la voluntad, al deseo, que para Platón dependía totalmente del conocimiento racional. Por ello, Agustín habla de dos amores, uno superior y otro inferior. Y además insiste en que cada persona se convierte en cierto modo en aquello que es objeto de su amor; si solamente amas lo terrenal te conviertes en un "materialista" y si amas a Dios, te "divinizas". Lo que sucede es que el tema de la voluntad en Agustín está relacionado directamente con el problema del mal, con el "pecado original". El hombre no puede seguir el bien que conoce y en cambio hace el mal que sabe que no debe hacer. La voluntad es débil o es fuerte y la voluntad puede ser buena o mala. La frase de Pablo de Tarso es retomada por Agustín: *Hago el mal que no quiero y no hago el bien que quiero*. A este propósito conviene recordar lo que se decía en un capítulo anterior sobre el pensamiento de Donoso Cortés y su interpretación agustiniana del mal y del pecado original.

En definitiva, Agustín crea el lenguaje de la interioridad que es plenamente actual y, según Taylor, *emparentad con la perspectiva e identidad de los modernos*¹⁰¹. Agustín inventó el "protocogito" antes que Descartes, aunque éste introdujo una concepción de la filosofía que puso al conocimiento como eje de toda la construcción filosófica.

c) Descartes: la concepción "representacional" del conocimiento

Descartes es un seguidor moderno de S. Agustín, pues aunque se apoya en él, da un giro radical a la interioridad agustiniana. El autor francés coloca las fuentes morales dentro de nosotros. Su concepción "representacional" del conocimiento y de las ideas significa que todo lo real extramental lo conozco dentro de mí, en mis ideas. Dentro de mí hay una certeza de lo real que únicamente se basa en las ideas claras y distintas. La evidencia se convierte en el criterio de verdad de mis ideas y de mis juicios. Por otro lado, el dualismo platónico es cambiado aquí por un mecanicismo de la materia y del cuerpo.

El sentido del verbo "cogitare" que proviene del latín "cogere" (coger, recoger, ordenar) es retomado por Descartes en un sentido mucho más radical; se trata de construir un orden interno en nuestra mente con nuestras ideas; el mundo exterior es reconstruido en el interior de nosotros mismos. Y en cuanto a las fuentes de la moralidad, su modernidad es total, ya que coloca dentro

¹⁰¹ Ch. Taylor. "Las fuentes del yo". Op.cit. p.157

de nosotros las mismas fuentes de la moralidad. El orden del mundo ya no es objetivo en sí mismo, sino que debe adecuarse al orden de mis representaciones, de mis ideas. El mundo exterior comienza a perder su "encantamiento"; ya es visto como una simple máquina, incluyendo el mismo cuerpo humano que es pura extensión y meras medidas cuantificables. La nueva ontología cartesiana afirma que el ser racional ya no consiste en atenerse al orden del mundo, sino que puede construir parámetros racionales acordes con ideas evidentes, claras y distintas.

En cuanto a la ética, Descartes se inspira mucho en el estoicismo. La prudencia debe regir nuestra conducta y en todo momento debe primar la hegemonía de la razón, la "autarquía", el autodomínio mediante el cual hay que controlar los sentidos y los deseos. Dominar las pasiones es controlar esas emociones del alma a fin de preservar la unión del alma con el cuerpo, la supervivencia del organismo. Toda la teoría ética de Descartes gira ya en torno a la interiorización de las fuentes morales: la dignidad del ser racional que es el ser humano. La virtud por excelencia será para Descartes la *generosité* que va a ser una transformación de la base motivacional en orden a la ética del control racional. De la ética del "honor" se pasa a la "ética de la generosidad". Se trata de convertir la ética del honor y de las sociedades guerreras en la ética de la generosidad guiada por el control racional del ser humano. La dignidad humana se convierte en el corazón de la moral cartesiana

El concepto de racionalidad que instaura Descartes es "procedimental", ya que se basa en el análisis de procesos y de parámetros para alcanzar la verdad. Por eso Taylor señala: *El cambio de sustancia a procedimiento, de órdenes encontrados a órdenes contruidos representa una enorme interiorización en relación con la tradición platónico-estoica de la ética. Sencillamente, el proyecto cartesiano debe mucho a sus raíces agustinianas y a la creciente importancia que esta tradición concedió a la interioridad.*¹⁰²

La modernidad de Descartes respecto a Agustín se cifra sobre todo en que con Descartes se pasa de la dependencia total del ser humano respecto a Dios a la certeza autosuficiente y a la certeza de Dios como un paso más en el camino de la certeza del yo. Por todo ello, señala Taylor, no se puede decir que Descartes sea ni un deísta ni un descreído, pero sin embargo abrió la senda de la autosuficiencia del hombre moderno y de la autonomía de la razón que finalmente desembocarían en la increencia moderna sobre el cristianismo.

¹⁰² Ch.Taylor. "Las fuentes del yo". op.cit.p.172

d) Locke: el "yo puntual"

Si con Descartes, advierte Taylor, la idea del "sujeto" se desvincula de un orden objetivo fuera de la mente, con Locke esta idea es llevada a su máxima expresión. Para el autor inglés se cambia ya totalmente el sentido de la "experiencia sensible e interior", puesto que, por ejemplo, "tener un dolor de muelas" es considerado como una idea que está en la mente y que es producida por las propiedades primarias del órgano o del objeto. Con ello se ha cambiado totalmente el sentido de "tener experiencias" y de "experimentar".

Locke defiende una teoría mecanicista del mundo exterior y del mismo conocimiento humano cuyos presupuestos fundamentales son la creencia en un orden antiteleológico, sin finalidades, tanto en el campo del conocimiento como en el de la moral y la creencia en que no existen ideas innatas ni nada parecido.

La novedad de Locke es que propone una desvinculación completa de la mente y del yo. Para él, la mente es totalmente pasiva y receptiva. Su concepción de la mente y de sus procesos es totalmente atomista y reificante. Lo único que hace la mente es juntar materiales y construir con ellos algo mediante asociaciones. La mente es "un cuarto oscuro", "una sala de recepciones", "una página en blanco". Las ideas se asocian como los átomos en la Naturaleza y funcionan mediante mecanismos meramente asociativos. No hay ideas universales ni abstractas capaces de explicar racionalmente las realidades del mundo.

En el campo de la moral Locke se alza contra la tradición de los platónicos, aristotélicos y estoicos. El autor inglés plantea una teoría hedonista del bien y del mal desde un punto de vista antiteleológico. La determinación de la voluntad tiene su origen en el malestar del deseo, según Locke. Para él, *las personas están invariablemente impulsadas por sus más íntimos deseos*.¹⁰³ Con ello Locke se inserta en la tradición del "voluntarismo teológico" de Ockham y la vincula con el hedonismo, ya que une el placer y el dolor al cumplimiento o no de la ley, una ley de la que el supremo legislador es Dios. El concepto de "hábito" que era tan importante para Aristóteles ha cambiado totalmente con Locke. Ahora se trata de entrelazar elementos sin ninguna conexión objetiva entre sí y sin ninguna inclinación natural

El "yo puntual" de Locke es un yo real, pero "sin extensión"; es decir, es capaz de fijar todas las cosas como objetos y no ser ninguno de ellos. Es capaz de poder configurarlos y ajustarlos. En definitiva, no se trata de una sustancia, no se trata de la identidad personal, sino de la conciencia, de la toma de conciencia de las acciones pasadas, remotas e incluso de encarnaciones en otros cuerpos diferentes. Al final, la persona es concebida como un agente inteligente capaz de

¹⁰³ Ch.Taylor. *ibidem*. p.186

hacer una ley y de ser feliz y desgraciada. La identidad personal se convierte en la responsabilidad moral del yo desde una perspectiva jurídica y moral.

La influencia de esta concepción del "yo puntual" de Locke en toda la Ilustración europea y hasta nuestros días se pone de manifiesto, según Taylor, en que se mantiene el ideal de libertad e independencia de un yo desvinculado y de una razón procedimental. Hoy día se piensa en el yo como un sujeto desvinculado y en la razón como algo puramente procedimental; en la filosofía moderna el yo es considerado como un sujeto que ejerce un control instrumental. En nuestros días se exige, dice Taylor, una postura reflexiva, una reestructuración radical de nuestra identidad. La reflexión moral tradicional es un vuelco hacia un orden objetivo, mientras que la reflexión moral moderna es un vuelco hacia un orden subjetivo, que se convierte en un proceso de autoobjetivación.

En la filosofía actual, yo tengo que ser consciente de mi actividad, de mis procesos de habituación y se me pide que los objetive. Por eso, insiste Taylor, en la sociedad moderna se habla mucho de las disciplinas de autocontrol en lo económico, en lo moral y en lo sexual. Y todo ello produce una clara paradoja en la filosofía moderna que consiste en que la objetividad radical que se muestra en la tercera persona (él, ella, ellos, ellas) y ello sólo es posible desde una subjetividad radical (de un yo, de un nosotros). Es el giro del yo hacia el yo; lo que él denomina la *reflexividad radical*.

e) Montaigne: la condición humana

Este autor francés es uno de los mejores antecedentes de la autoexploración moderna, porque, como señala Taylor, no busca la naturaleza universal y fija del hombre, sino que su análisis se basa en que *cada hombre lleva la forma entera de la condición humana*¹⁰⁴. Por eso su autodescripción es una revelación de la condición de todo hombre: la condición humana. El lema de los antiguos había sido "vivir conforme a la Naturaleza", dentro de sus límites, desde dentro. Ahora con Montaigne se trata de la autoaceptación del límite humano: que nada sea sobrehumano ni infrahumano. Contra el rigorismo moral e intelectual se debe luchar por la aceptación de lo que somos. Para Montaigne, en contra de Descartes, el ser humano individual es irrepetible y único y cada uno debe autoexplorarse y autodescubrirse. No tiene por qué someterse cada yo original y único al orden universal del "cogito" cartesiano.

Montaigne escribió sus "Ensayos" al perder a su amigo La Boétie; y a partir de su propio texto planteó el conocimiento de sí mismo, su identidad. Por eso, señala Taylor, analizando la obra

¹⁰⁴ Ch.Taylor "Las fuentes del yo". Op.cit. p.195

de Montaigne, *la búsqueda del yo para aceptarse a uno mismo... ha llegado a ser uno de los temas fundamentales de la cultura moderna.*¹⁰⁵ De este modo, el tema de la interioridad de Agustín lo retoma Montaigne y resurge también con los jesuitas y con los puritanos. Así, Calvino insiste de nuevo en ello y es patente su influencia en toda la novela inglesa de los siglos XVII y XVIII y en la obra de Rousseau en sus "Confesiones".

3.1.2.- Las bases de la identidad moderna: prácticas sociales y filosofía

Con este recorrido histórico Taylor pretende mostrar cuáles son las fuentes de la identidad moral del sujeto moderno, refiriéndose a las diversas articulaciones del bien que más han influido, según él, en la configuración de la identidad moral del hombre moderno. Sin embargo, en este apartado lo que se plantea también es que han existido una serie de prácticas sociales que, unidas a determinadas articulaciones de ideas, han ido configurando la identidad del hombre moderno. En este sentido hay que replantear si las ideas son determinantes de las prácticas sociales o si ha sido al revés, han sido las prácticas las que han condicionado las ideas. Según Taylor, no existe una relación única e invariable entre ambos ámbitos, sino que depende de cada situación histórica. Un cambio de ideas puede producir un cambio de prácticas sociales y sin embargo en otras ocasiones, un cambio de prácticas sociales determina un cambio de ideas. En el caso de la identidad moderna, según Taylor, *ésta surgió de la relación de una nueva autocomprensión del sujeto debido a un nuevo ámbito de prácticas sociales en la religión con el autoexamen; en la vida familiar con la crianza de los niños; en la vida económica con los contratos; en la vida social con la expresión de los sentimientos y en la vida intelectual con la búsqueda del conocimiento científico.*

a) La afirmación de la "vida corriente"

Es uno de los elementos principales en la configuración de la identidad moral de hombre moderno. La "vida corriente" se entiende como aquel tipo de actividades o de vida que se apoya en lo necesario para vivir y renovar la vida, sin plantearse en absoluto lo que sea la "vida buena". En otras palabras, la vida corriente se reduce al trabajo, la sexualidad, la pareja y la familia. En el mundo griego ni en el mundo medieval existía una neta separación entre la vida teórica, la vida "buena" por un lado y la vida corriente, por otro. Francis Bacon fue de los primeros que superó esa división al declarar que la ciencia debe estar al servicio de la vida corriente, ya que debe *aliviar la condición humana*. El artesano se convierte en la teoría de F.Bacon en alguien más importante

¹⁰⁵ Ch.Taylor.ibidem p.199

que el científico o el filósofo para el progreso de la Humanidad. En el siglo XVII se comienza a vislumbrar que la "ética del trabajo" es más importante que la "ética del honor". Por eso, si el orgullo y la vanidad eran la base de la ética del honor, ahora ya es el amor sexual y familiar y la igualdad en el trato la base de la nueva ética del trabajo.

En el origen de esta nueva ética del trabajo, del comercio y de la actividad productiva está la teología protestante que preconiza una fe total en el poder y en la misericordia de Dios; además rechaza totalmente la mediación de la Iglesia y reduce al mínimo el lugar de lo "sagrado". Todo el peso recae para la teología protestante en el compromiso personal de cada individuo. La plenitud de una vida cristiana ya no toma como modelo a los monjes, como en la Edad Media, sino al ciudadano normal en su trabajo y en su vida familiar. Se trata ahora de una vocación personal y de una relación íntima con Dios. La vida corriente se puede santificar a través de la fe en Dios y del trabajo bien hecho; y ello se hace además desde una noción e interpretación antijerárquica del Evangelio. Es curioso que esta idea de "santificación por el trabajo" también haya sido adoptada en el siglo XX por una de los grupos más poderosos dentro del catolicismo, el Opus Dei; aunque, evidentemente, en un contexto mental y social totalmente distinto.

Toda la moral puritana propia del luteranismo se basa en la crítica de dos errores de perspectiva del catolicismo. Por un lado, intenta superar el ascetismo monacal que renuncia a los bienes de este mundo y por otro, tratar a las cosas mundanas como un valor y un fin en mismo, como algo bueno por sí mismo. Estas ideas fueron analizadas brillantemente por Max Weber en sus trabajos sobre el calvinismo y el capitalismo de los siglos XVII y XVIII, como ya se ha señalado antes.

Para el filósofo y sociólogo Michael Walzer en el calvinismo y el puritanismo se da un horror profundo hacia el desorden social y personal y por ello se exige a los miembros del grupo una férrea disciplina personal y un trabajo continuado; de este modo se asegura un orden social estable.

Existe, por lo demás una coincidencia entre el programa filosófico de F.Bacon y la teología puritana; en ambos casos se llama a una rebelión contra la autoridad tradicional y un total apoyo a la utilidad del saber y del conocimiento. La ciencia para Bacon nos proporciona el conocimiento de las leyes de la Naturaleza y para ello haya que utilizar, de acuerdo con la teología puritana, todos los instrumentos racionales y experimentales que Dios nos da. De ahí surgirá posteriormente el pragmatismo norteamericano, cuyo fin es teológico, apoyado en la legitimación religiosa del trabajo, tal y como la conciben los puritanos.

De hecho en la Inglaterra de 1640 se produce una curiosa confluencia entre la nueva ciencia proclamada por F.Bacon, la nueva religión anglicana y la nueva revolución democrática

contra el absolutismo monárquico. En esa línea filosófica hay que situar la defensa que hace J.Locke de que la ley natural es la conservación de la vida, de la libertad y de las posesiones. Según esto, Dios nos llama a trabajar a fin de que utilicemos lo mejor posible todos los medios de la Naturaleza y de este modo podamos cubrir todas nuestras necesidades y la defensa del bien común. También Locke fomentó la ética y los valores morales de la "vida corriente": el trabajo pacífico y laborioso para producir más y mejor para uno mismo y para los demás.

En ese sentido, Locke insiste en la importancia de la educación de los niños en esos valores, ya que todos tendemos por naturaleza al orgullo, a la pereza y al gusto por dominar y poseer. Como señala de modo irónico Taylor, "Dios gusta de los adverbios" y si el lema monástico de los medievales era "vivir devotamente", para Locke el lema preferido será "vivir racionalmente". Es Dios quien nos ayuda a elevarnos desde el amor exagerado hacia uno mismo, hasta el amor racional hacia sí mismo y hacia los demás. El bien moral aparece como algo al alcance de la razón humana y en este sentido la "gracia divina" se presenta como algo innecesario. En definitiva, se establece una visión deísta del mundo que funciona como un engranaje arquitectónico perfecto de seres armoniosamente organizados.

b) El deísmo

Como se ha señalado antes, el deísmo es una concepción cristiana del mundo que deja a Dios en segundo plano y confía, ante todo, en las leyes propias del mundo que la razón humana es capaz de descubrir. Muchos ilustrados ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII participaron de esta visión deísta cuyas principales tesis son: *El papel central del sujeto como razonador autónomo y el suplemento de la gracia.*

Según el análisis de Taylor, hay varios autores que constituyen el precedente más adecuado de la identidad moral del hombre moderno por su incidencia en el utilitarismo moderno y ellos son todos defensores de una concepción deísta. Entre estos autores destaca Taylor a Shatesbury y a Hutcheson. En lo que se refiere a Shatesbury, los rasgos más importantes desde el punto de vista de la moralidad moderna son varios. En primer lugar, una interiorización o subjetivación de una ética teleológica de la Naturaleza frente a Hobbes y a Locke. Y en segundo lugar, la transformación de una ética del orden y de la armonía en una ética de la benevolencia; la virtud principal ya no es la justicia ni la templanza, sino la beneficencia.

Con Hutcheson se da un paso más en la dirección del sujeto moral moderno; sus críticas a Hobbes y a Locke se extienden también al francés La Rochefoucauld. A todos ellos les reprocha ese concepto de "moral extrínseca" que centra toda la moral en cuanto al bien y al mal en el amor de sí o en el egoísmo. Para Hutcheson la bondad y la generosidad no son "naturales"; no son

nuestros motivos para actuar; según él, tenemos un "sentido moral" superior por el que algunas acciones son buenas; tienen unas propiedades morales de carácter secundario basadas en las cualidades primarias de nuestras acciones; pero el último fundamento del "sentido moral" es que Dios ha querido en su Providencia que sea así, aunque podría haber sido de otro modo.

El resumen del pensamiento ético de Hutcheson sería que el sentido moral que poseemos nos inclina hacia la benevolencia y además la benevolencia es la que mejor se adecua a nuestra felicidad. En el fondo, todo sucede porque Dios ha organizado así el mundo y el amor de sí mismo y la benevolencia son necesariamente compatibles. Este concepto de benevolencia universal preparó el camino al utilitarismo moderno que consiste en un cálculo matemático de la moralidad de las acciones.

Para concluir este análisis del deísmo en relación con sus fuentes morales, se puede decir que hay dos elementos esenciales:

- 1º) La dignidad del sujeto desvinculado y responsable de sí mismo con clarividencia y responsabilidad y
- 2º) La dignidad del sujeto también en los sentimientos que hay en nosotros.

c) Una nueva cultura moral en el siglo XVIII

Las fuentes del yo moral en la modernidad tienen mucho que ver con una serie de cambios culturales que van fraguándose a lo largo del siglo XVIII y que tienen que ver con aspectos sociales, económicos y estéticos que generan cambios en las actitudes éticas del hombre moderno. Entre ellos podemos analizar brevemente con Taylor algunos de los siguientes: el nacimiento de la novela moderna; la importancia del trabajo productivo, del matrimonio y de la familia; la nueva valoración del sentimiento; el individualismo moderno; una nueva relación con la Naturaleza; una nueva concepción de lo político basada en los derechos de las personas; la eliminación del sufrimiento y la importancia de la expresión personal.

La novela moderna

Con la aparición de la novela moderna se produce una igualación de los personajes y de los estilos. Asimismo todos son igualados al narrarse la vida corriente. Frente a los clásicos (Calderón, Shakespeare y Racine) que distinguían a cada personaje con su estilo literario, ahora la novela nivela a todos y los sitúa en el mismo registro lingüístico. Se trata de gentes con nombres y apellidos. De personajes y acciones de la vida corriente. Se produce un declive de los arquetipos, de lo general en beneficio de lo particular y de lo concreto.

Una nueva idea del sujeto aparece en la novela moderna; ahora la identidad del yo sólo se puede encontrar en la autonarración y no en la asunción de un relato arquetípico, escrito y contado por otros. Ya no existen, por así decir, escritos "canónicos" que marquen el modelo a seguir. El modo moderno de narrar es en la novela moderna, la autobiografía que precisamente surge en España con la obra *"El Lazarillo de Tormes"* y con la novela picaresca española. Posteriormente con Rousseau y con Goethe adquiere relevancia en toda Europa.

Nueva concepción del matrimonio

Surge con la época moderna una nueva idea acerca del matrimonio; a partir de ahora se ve el vínculo de la pareja como un afecto entre compañeros, entre el marido y la mujer. Aparece la relación matrimonial como un compromiso personal y afectivo. También empieza a surgir una rebelión contra la familia patriarcal y una reivindicación de la autonomía personal. Se intenta liberar a la familia del control de la sociedad.

Junto a esta revalorización del sentimiento y de los afectos en la vida de las personas y de las relaciones humanas, surge también la demanda de privacidad que hasta entonces era desconocida. Aparece con ello el deseo de intimidad de la pareja, tanto en casa como en el lugar de trabajo. La familia de las clases medias de la época de la Revolución Industrial se empieza a considerar como *un refugio ante un mundo desalmado*. De hecho, en la Francia e Inglaterra del siglo XVIII, se consagra la moral del sentimiento con novelas como *Pamela* de Richardson y *La nueva Eloísa* de Rousseau. En ambas se exaltan los nobles sentimientos como el amor, la benevolencia y la devoción por la virtud. Y con ellas comienza también un nuevo culto a la sensibilidad; se pasa del heroísmo clásico a la complacencia y, más tarde, a la melancolía. Esta melancolía encierra un peligro y es que se pase sin tránsito ni paso intermedio de la tristeza a la desesperación. Un ejemplo muy significativo es la obra de Goethe *Las desgracias del joven Werther* (1774). En esa obra se relata el heroísmo del amor y de la renuncia total basada en la nobleza y en la pureza de los sentimientos.

Incluso en el campo religioso del cristianismo, los sentimientos adquieren también una importancia central con movimientos como el pietismo, el metodismo y el hasidismo. Se trata siempre de reivindicar una piedad más profunda y una vida más santa, junto a la convicción personal, el compromiso moral y la devoción intensa.

La vuelta a la Naturaleza

A lo largo del XVIII se produce también un retorno a la Naturaleza y se redescubre lo que

ya el Renacimiento italiano y español habían hecho, retomando los modelos clásicos de Cicerón, Virgilio y Horacio. Esa revalorización de lo rural y de lo rústico se vio reforzada por la afirmación del primitivismo y de la vida corriente. Se vuelve a la Naturaleza porque despierta y hace aflorar en nosotros grandes y nobles sentimientos de temor, de grandeza, de paz, de sublimidad y de melancolía. Un buen ejemplo de ello son los jardines del XVIII. En ellos se produce una recreación artística de la Naturaleza que puede suscitar toda clase de emociones y de sentimientos. Al contrario que en el Renacimiento, ahora la Naturaleza es vista como una enorme "caja de resonancia" de los sentimientos humanos, como algo capaz de suscitar el eco de nuestras emociones. De hecho el "jardín inglés" es la protesta y la rebelión contra el "jardín francés"; es el paso del "jardín arquitectónico" al jardín como expresión del estado anímico del hombre.

d) La base filosófica: la Ilustración radical

Uno de los grandes debates intelectuales que no está del todo cerrado en Occidente es el que se refiere a si las prácticas sociales del siglo XVII y XVIII han sido la base causal que ha determinado los cambios en filosofía moral de Occidente o más bien ha ocurrido al contrario, que la filosofía moral han ido produciendo el cambio en las prácticas sociales. Ch. Taylor sugiere que ambas cosas pueden haber sucedido y en concreto se detiene y analiza con más detalle el fenómeno de la secularización de la vida moral en Occidente y si este fenómeno ha sido causado por la modernización y si realmente ha ido acompañado de una increencia generalizada. Aunque el fenómeno de la secularización ha sido causado en gran parte por el fenómeno de la modernización de las sociedades occidentales, no se puede afirmar de modo definitivo que la secularización sea igual a la modernización. Las causas de la increencia moderna están en la industrialización de la sociedad, en el cambio tecnológico que afecta a la vida diaria, en la propagación de la ciencia y de la educación a casi toda la sociedad. Pero también, señala Taylor, en un prejuicio ideológico que consiste en afirmar que la ciencia siempre ha progresado en Occidente contra la religión y eso es históricamente falso, según el autor canadiense.

El hecho es, según Taylor, que el mecanicismo de los siglos XVI y XVII y la teología nominalista de los siglos XIV y XV tenían las mismas raíces. El problema reside en analizar a fondo por qué se empiezan a separar ambas y por qué desde el siglo XVIII se inicia "el fin de la era de las creencias cristianas" y cada vez más muchas más personas comienzan a explicar sus "fuentes morales" sin acudir a Dios y comienzan a llevar una vida moral prescindiendo de Dios. A partir del siglo XVIII, la "era de la increencia cristiana" ha ido consolidándose en todo Occidente. Taylor se pregunta: ¿qué fuentes morales alternativas u opuestas a las cristianas encontraron las masas sociales de Occidente para ir prescindiendo totalmente de Dios? ¿Cómo llegaron a ser conocidas y a penetrar en la mayoría de la población esas fuentes morales diferentes?

Para Ch. Taylor está claro que las fuentes morales de la cultura moderna hunden sus raíces en el cristianismo, pero lo han desbordado, lo han sobrepasado. Si se hace una secuencia histórica de esas fuentes, señala Taylor, se ve que el giro cartesiano deriva de la interioridad agustiniana; que el mecanicismo se origina en la teología nominalista; que el sujeto desvinculado del mundo se basa en el hueco que ha dejado el Dios creador y providente y que de la bondad de Dios se va derivando gradualmente al altruismo y a la benevolencia con todos los seres humanos sin referencia alguna a Dios. En conclusión, antes de estudiar la Ilustración en su versión más radical Taylor defiende la tesis de que hay tres fuentes morales de la modernidad: *la cristiana-teísta y otras dos que se han secularizado del teísmo cristiano. Estas otras dos fuentes son la afirmación de la dignidad humana y de la bondad de la Naturaleza*. Para él, estas fuentes morales son problemáticas porque han surgido por rivalidad y en contraposición al teísmo y no son suficientes para fundamentar una nueva moral.

El deísmo utilitarista desecha toda noción de la Providencia y del orden providencial y como dice Helvetio: *Nadie conoce ni bueno ni malo*. Todos nos hacemos buenos y malos en función de los intereses que nos unen o que nos separan. Ya no existen criterios objetivos ni un orden anterior a nosotros fundado en la razón o en la Naturaleza. El deísmo había mantenido la idea de un orden providencial, pero el utilitarismo rechaza esa idea y en cambio mantiene esas tesis deístas.

Los tres bienes fundamentales que defendió la Ilustración fueron la Razón, la Felicidad y la Benevolencia y en ellos pusieron el énfasis tanto Rousseau como Kant. Los ilustrados tenían una idea del "filósofo", del "philosophe", como señalaba Diderot, como el de un pensador autónomo que no acepta nada que no sea razonado y admitido por su razón y por su experiencia. Pero Taylor insiste en que en la Ilustración no solamente hay un impulso epistemológico, sino también una tentativa moral de impulsar el deseo de felicidad y de benevolencia universales. Para los ilustrados aparece como una derivación necesaria de su análisis racional libre de todo prejuicio la inclinación hacia el agnosticismo, el ateísmo y el materialismo; sin embargo Taylor no acepta esta tesis y juzga que la Ilustración es víctima de sus propios prejuicios, de un "a priori" irracional.

Existen ejemplos de ese prejuicio irracional en diversas anécdotas de la historia europea. Por ejemplo, cuando Laplace le dice a Napoleón: *No necesito de esa hipótesis de Dios para explicar el mundo*. O también es un ejemplo de prejuicio irracional el sistema materialista monista de D'Holbach. Según él, los sistemas metafísicos de la religión y de la moral debían ser rechazados por imaginarios, por falsos. La moral debía basarse en el *amor de sí mismo, la tendencia a conservarse y el deseo de felicidad*. El sistema de la Naturaleza preconiza un ser humano natural sometido totalmente a las leyes de la Naturaleza. Con estas ideas se produce el paso del deísmo al naturalismo y se suprime el "orden providencial" como fundamento de todas las leyes naturales.

Este naturalismo tiene importantes consecuencias en la concepción de la moral humana. La felicidad del ser humano está en la Naturaleza, en la búsqueda del placer reside el máximo fin de toda la acción humana. J.Bentham, por ejemplo, ataca toda forma de ascetismo, como el origen de todas las deformaciones de la moral. De este modo, la sensualidad adquiere un nuevo valor moral y una nueva dimensión en la vida humana: se trata de la satisfacción de los deseos sensuales. Las demandas de la Naturaleza reclaman la satisfacción sexual frente a la represión religiosa, moral y jurídica que preconizaba el cristianismo. Además, las demandas de la Naturaleza son universales y están inscritas en unas leyes que son iguales para todos, sin excepciones.

La búsqueda de la felicidad individual está conectada con la búsqueda de un bien universal, el mismo para todos; de una benevolencia imparcial para todos los seres humanos. La Ilustración critica el fanatismo y las supersticiones que la razón considera que están, sobre todo, en la educación religiosa. De hecho, existe una teoría compartida por muchos ilustrados radicales, entre ellos Condorcet y D'Holbach, acerca de la felicidad humana. Consiste en afirmar que se da una armonía total de intereses entre todos los seres humanos. Los ilustrados derivaban ese amor a la humanidad y esa benevolencia de una educación ilustrada; establecían una conexión entre la razón científica y el amor imparcial a todos los seres humanos. Según ellos, el yo "desvinculado", racional, es capaz de mirar desinteresadamente a los demás, venciendo el egoísmo natural; así, el utilitarismo nacido en el siglo XVIII en la obra de J.Bentham y que ha llegado hasta el XXI con el nombre de pragmatismo (por ejemplo R.Rorty), ha conseguido colocar en el centro del discurso social la búsqueda de la felicidad para todos, entendida ésta como alivio de todo dolor y de todo sufrimiento.

El problema que Taylor plantea al utilitarismo radical de la Ilustración es que, según él, tiende a reducir todo deseo y aspiración de felicidad a la felicidad física y al bienestar material, olvidando que ciertas metas, fines y bienes *son incommensurables con nuestros restantes deseos y propósitos*.¹⁰⁶ Esta crítica de Taylor se centra sobre todo en Helvetius y en Bentham que identifican el Bien con el placer y ello plantea un gran problema de orden filosófico: ¿cómo puede hacerse del placer un bien universal?

La Ilustración inglesa, en su versión utilitarista, se empeña en conciliar los deseos de felicidad individual con el interés por la felicidad de todos y en que todos pueden gozar por igual del bienestar individual y del común. Para Taylor existe una confusión en el utilitarismo y que consiste en que, negando el horizonte moral de la religión y de la metafísica, admiten y utilizan ellos mismos argumentos morales sin quererlo o sin saberlo. Hablan de una superioridad moral de los seres humanos y sin embargo no admiten los argumentos morales procedentes de la religión.

¹⁰⁶ Ch.Taylor "Las fuentes del yo" p.351

En cierto modo, los utilitaristas parecen confundir la psicología con la ética. A ellos hay que preguntarles y exigirles que contesten a cuestiones como éstas: ¿Por qué debo yo privarme de algo para beneficiar a los demás? O bien ¿es que siempre hay armonía de intereses entre todos los seres humanos?

La crítica de Taylor al utilitarismo se centra en varios puntos. En primer lugar en que sostiene dos enfoques muy difíciles de conciliar: la "cultura de la benevolencia" y "una ontología reduccionista". En segundo lugar, según Taylor, y esto es más grave, el utilitarismo no reconoce abiertamente los bienes morales ni las fuentes morales de las que proceden esos bienes. Habla de esos bienes morales como algo represor, equivocado, supersticioso, fraudulento o religioso y con sus ataques y condenas demuestra los valores que más profundamente valora. Por ello, y en tercer lugar, el utilitarismo es un pensamiento destructivo, negativo respecto al orden moral, ya que niega sistemáticamente las fuentes morales de las que procede, el cristianismo, y se dedica a destruir la vieja moral y no a construir un nuevo orden moral.

Como colofón de esta crítica al utilitarismo, que seguramente es extensible también al pragmatismo actual, Taylor señala que esta filosofía otorga de modo totalmente arbitrario alguna o ninguna significación moral a la vida humana, según las preferencias o gustos de cada uno. La vida humana debe tener una significación y ello se demuestra, según Taylor, *en que los seres humanos la perciben como significativa de esta forma, en la medida en que poseen un entendimiento no distorsionado y libre de ilusiones, de sus vidas*¹⁰⁷

Para Taylor esa significación reconocida de la vida funciona como un bien constitutivo que es disponible como fuente moral. Ahora bien, se debe advertir de la dificultad de mantener esta postura, ya que tendemos a discriminar entre las ilusiones y distorsiones de la vida y el reconocimiento de ese bien constitutivo, de esa fuente moral. Entre un puro objetivismo moral extramundano basado en Dios y un subjetivismo moral en el que cada yo sea la fuente de la moralidad, existe para Taylor una tercera posibilidad que es *un bien inseparable de nuestra mejor autointerpretación*.

Esto sigue planteando un debate que no está todavía del todo cerrado acerca de si la significación de la vida humana se explica mejor en un mundo teísta o en un mundo no teísta. No parece lógico, señala Taylor, que se otorgue a la "Naturaleza inocente" una bondad y una energía liberadora en lo moral y se le niegue a la Religión. ¿Esa es la neutralidad y objetividad de los modernos? ,se pregunta Taylor.

Si analizamos el naturalismo ilustrado de Hume y el naturalismo romántico de Nietzsche, apreciamos, dice Taylor, que sus fuentes son paganas y cristianas. Así, Hume se apoya en Epicuro,

101. Ch. Taylor op.cit. p.360

en Lucrecio y en los estoicos para negar la metafísica y la religión. Es necesario liberarse del miedo a los dioses, al dolor, al destino y a la muerte. Se vuelve a la Naturaleza como un espacio edénico, paradisiaco y se acepta como tal. En el siglo XIX surge un nuevo materialismo protorromántico que ve en la Naturaleza un espacio de inmensidad, dotado de un tiempo eterno distinto del tiempo bíblico. Con el Naturalismo de la Ilustración surgieron unas nuevas formas de narración personal e histórica que vehicularon una nueva concepción del tiempo.

Por eso los ilustrados (Condorcet, Diderot, D'Holbach) tienen una visión de la historia individual y de toda la Humanidad como una gran marcha del espíritu desde la ceguera hasta la visión, desde la oscuridad hacia la luz, desde la opresión hacia la liberación. Toda la vida de los individuos y de toda la Humanidad es una constante superación de prejuicios y de errores entre los que figuran sobre todo la religión y la metafísica. La vida del filósofo de la Ilustración está dedicada de lleno a la búsqueda de la verdad y únicamente se preocupa de eso. Ni la fama, ni los honores ni las riquezas les importan a ellos, sino que la Humanidad sea iluminada en sus mentes y en sus corazones. Condorcet declara en muchas ocasiones su fe inquebrantable en el progreso humano y relata la historia de la Humanidad en un conjunto de diez etapas que de modo inevitable llevará a todos los seres humanos hacia las Luces.

Pero no todos los Ilustrados del XVIII piensan del mismo modo acerca de la Naturaleza y de sus posibilidades como fuente de lo moral. Hay un autor, al que Taylor ha dedicado gran parte de sus análisis filosóficos, que plantea varias objeciones muy serias al naturalismo ilustrado. Se trata de dos objeciones fundamentales: la existencia del mal en la historia y en la sociedad (objeción antipanglossiana) y que la erradicación del mal y el ejercicio del bien morales no es únicamente cuestión de la inteligencia, sino sobre todo de voluntad (objeción antiniveladora). La primera objeción es evidente y basta un poco de realismo social e histórico para compartirla. Por eso Taylor le dedica una mayor atención a la segunda tesis de Rousseau.

Para Rousseau, al igual que para su predecesor en el tema del mal, B.Pascal, no basta con ser ilustrado, con saber lo que es el bien para ser buenos, para mejorar nuestras vidas. Existe algo que es la voluntad, que es el orden de los afectos y de los sentimientos en el que la inteligencia por más ilustrada que sea, no puede realizar lo que piensa.. Rousseau, tal y como señala Taylor, recupera en cierto modo el agustinismo, al ver en el hombre como dos voluntades, la orientada hacia el bien y la orientada hacia el mal; del mismo modo que Agustín establecía su teoría de los dos amores: el de Dios y el amor al mundo. Para Rousseau, al igual que para Pascal, el ser humano no es un sujeto transparente que se autocomprende de modo claro y distinto, tal y como pretendía el cartesianismo. Al contrario, existe en el ser humano un fondo misterioso, una "profundidad" que pertenece al "orden del corazón" y no al "orden del entendimiento", que no es ni clara, ni evidente ni distinta. En el fondo de este problema, sugiere Taylor, se da una recuperación deísta de la idea del "pecado original", que es el mal ontológico, es la libertad dañada y desorientada que exige un

don superior: la Gracia de Dios. Aunque Rousseau no acepta la tesis ortodoxa del pecado original y afirma la bondad esencial de la Naturaleza, insiste por otro lado en que es el ser humano con su cultura, con sus creaciones sociales el que se ha degenerado y ha hecho mal las cosas con sus propias manos. Mientras que la Naturaleza es buena de por sí, la Cultura impide de modo antinatural escuchar la voz de la conciencia, la voz de la Naturaleza.

Con Rousseau, se alza por primera vez dentro de la Ilustración la voz de alerta contra el optimismo generalizado de la inteligencia; no basta con una mayor educación y unos mayores conocimientos para progresar moralmente. Una cosa es el avance científico-técnico y otra muy distinta el progreso ético y la mejora moral de los seres humanos. La interpretación que se ha hecho en muchas ocasiones de Rousseau como si opusiese la moralidad y el progreso, no es adecuada, según Taylor. Su idea de que el "buen salvaje" es algo primitivo y no civilizado, no es una buena interpretación del ideal moral de Rousseau. La crítica a la sociedad y a la cultura de consumo que se iniciaba en Occidente a finales del XVIII es vista en el autor de Ginebra como un retorno a la Naturaleza al estilo de los estoicos. Es una vuelta a la austeridad, a la satisfacción mínima de las necesidades esenciales de los seres humanos.

El ideal estoico, retomado por Rousseau, es que se debe depender de la Naturaleza y que la verdadera libertad del ser humano reside en la austeridad. El ser humano, piensan los estoicos y Rousseau, si quiere ser independiente no puede esclavizarse con nuevas dependencias culturales y sociales.

El ideal educativo del "Emilio" de Rousseau es aprender un oficio honrado y de utilidad social. El modelo paradigmático será el de Robinson Crusoe. La unión de la virtud individual y la virtud cívica se conseguirá en la afirmación de la vida corriente. En la vida familiar se inicia a los individuos en la deliberación y en la búsqueda del bien común. Por otro lado, Rousseau coincide además con las tesis deístas del siglo XVIII en que el orden de la Naturaleza exige un Dios bueno, una inteligencia y una voluntad divinas que ordenan el mundo. Pero ya se ha iniciado el camino que culminará con Kant: la autonomía moral.

El sendero hacia la interiorización y el subjetivismo moral, señala Taylor, dan un paso decisivo con Rousseau. El bien, lo bueno ya no está fuera de nosotros, ya no se nos imponen desde fuera, sino que podemos ser buenos si somos libres, conscientes de nosotros mismos y actuamos con buena voluntad desde nosotros mismos. Lo bueno procede de nuestra conciencia, está dentro de cada uno. La voz interior de nuestro yo, de nuestra conciencia no supone ya Dios en lo más profundo de nuestro interior, como en S. Agustín. Ahora es la voz interior de la conciencia, el yo íntimo el que debe expresarse moralmente y ser sí mismo. La autonomía radical del ser humano es la base de la cultura moderna que Kant ejemplificará de un modo extraordinario.

Kant representa como ningún otro autor el ideal de la autonomía moral. Como señala Taylor, este autor intenta de un modo absolutamente original superar el empirismo moral de Hume y también la heteronomía moral de la tradición cristiana. Sus obras claves, como "La fundamentación de la metafísica de las costumbres" y "Crítica de la razón práctica" siguen planteando hoy día la necesidad de validez universal de nuestros actos morales a la vez que instalan la responsabilidad y la moralidad en el corazón mismo de la libertad. La idea de "debo porque puedo" y debo actuar autolegislándome y a la vez coincidiendo con una ley universal es algo que surge de la misma capacidad racional del ser humano. Razón formal, razón moral, voluntad y libertad moral son pasos de una secuencia dirigida siempre al mismo fin: la autonomía moral del ser humano frente a toda heteronomía moral.

Kant, al igual que Rousseau, no aceptan el utilitarismo como teoría moral, porque someten el criterio de la moralidad a los deseos, a los impulsos naturales y al "egoísmo organizado". El hombre es libre precisamente porque puede oponerse a los deseos naturales, a la Naturaleza y por eso debe regirse por principios universales. El ser humano es autónomo y su libertad racional y moral exige poder enfrentarse al orden externo del cosmos y a todo orden procedente de un Dios. El ser humano es un agente racional, libre y moral, digno de respeto. La razón es un fin en sí mismo y no puede estar al servicio de otra cosa distinta de ella. El ser humano es el único que tiene dignidad inalienable; todo lo demás tiene un precio. Las fuentes del bien son interiores, autónomas y están dentro de cada uno. En el trasfondo de esta idea está también Agustín, pero, sin embargo, la idea de la voluntad en Kant no tiene nada que ver con la agustiniana. La ética agustiniana ha influido en Lutero y desde ahí en el pietismo luterano que tanto influyó en Kant, pero da un giro antropocéntrico a su ética que suplanta el teocentrismo de la ética agustiniana. Kant supera la visión instrumentalista que tiene de la razón el naturalismo ilustrado que confunde el medio y los fines. Es decir, que el fin de la vida humana no es el progreso técnico y civilizatorio, sino vivir la vida con dignidad racional y moral, ser justos con uno mismo y con los demás. La idea de una benevolencia universal que según el naturalismo fluye en todo ser humano, se transforma en Kant en una aspiración basada en la racionalidad práctica en conseguir una justicia universal guiada por principios universales y no por máximas particulares. El mundo de la libertad racional no es fenoménico, según Kant. Es decir, no se puede conocer científicamente, pero se puede pensar en él, ya que es "nouménico".

La perspectiva moral de la Ilustración será, junto con la del Romanticismo, la que más ha influido en la configuración de la cultura moral del hombre moderno. Son varias las ideas ilustradas que más han ayudado a esta configuración moral del ser humano de nuestra época. En primer lugar, la idea de que es un imperativo moral reducir el sufrimiento humano por todos los medios. Así, los nuevos códigos penales pensados por Beccaria y por Bentham ponen claramente de manifiesto un influjo que llega hasta nuestros días en todos los códigos penales actuales y en la

política penitenciaria de todos los países desarrollados. La idea de evitar el dolor armoniza además dos ideas ya explicadas antes: la significación de la vida corriente y el ideal de la benevolencia universal que debe asegurar la felicidad para todos los seres humanos. Ambas ideas están muy presentes en la cultura moral actual. Piénsese, por ejemplo, en la filosofía pragmatista actual, por ejemplo en R.Rorty, y se comprenderá cómo el ideal de felicidad es lo único verdaderamente importante.

Otra idea ilustrada muy influyente y que tiene hoy día importantes repercusiones en la política, en el derecho y en la cultura actual es que el sujeto es libre y que se autodetermina a sí mismo frente a toda norma impuesta por el cosmos o por un Dios superior. Unida a esta afirmación contundente de la libertad está vinculada la idea de la democracia como la mejor forma de organización política de la sociedad. La defensa de los valores de dignidad, libertad e igualdad se convierten desde el siglo XVIII en una fórmula moral cuya universalidad se ha ido haciendo realidad a lo largo del siglo XX. De hecho, esta cultura moral y política nacida en la Europa ilustrada del siglo XVIII, se ha ido extendiendo a todos los países del mundo y sin caer en posturas etnocéntricas hay que admitir el valor universalizable de este programa moral y político que respeta las diferencias culturales en nombre de la libertad, pero a la vez exige también el respeto a los derechos humanos en nombre de la dignidad y de la igualdad de todos los seres humanos.

3.1.3.- El giro hacia la expresividad: el Romanticismo (siglo XIX)

A finales del s.XVIII ya se produce en Alemania un movimiento prerromántico denominado “Sturm und Drang” que enlaza en gran medida con la reacción de Rousseau ante los excesos racionalistas de la Ilustración. Pero fue sobre todo en el siglo XIX cuando se pusieron de manifiesto todos los elementos de un giro filosófico que vio en la Naturaleza una nueva fuente de moralidad que conectaba con los sentimientos y emociones del sujeto humano. La filosofía de la Naturaleza de Goethe, Herder y Hegel aportaba una nueva reinterpretación de las relaciones entre el yo y la Naturaleza.

Para Taylor este componente romántico en las fuentes de la identidad moral moderna es muy importante, junto con la Ilustración radical del siglo de las Luces. Por eso le dedica un amplio capítulo al análisis de este giro expresivista romántico que tanto influirá en la génesis de la identidad moral del hombre moderno. ¿En qué consistió ese movimiento romántico de reacción contra el Neoclasicismo? ¿Cómo se produjo en los distintos países europeos?

En lo esencial, este movimiento romántico fue el mismo en todas las naciones europeas y

consistió en una afirmación radical del impulso interior, del sentimiento y de la libertad individual frente a las normas universales frías y vacías del arte y de la literatura neoclásica, pero también frente al racionalismo universal y uniformizador de la Ilustración. Particularmente en Francia y en Inglaterra fue muy evidente la idea de que la verdad se podía expresar mejor por medio de los sentimientos que por la razón. En Alemania fue Herder quien mejor supo expresar la idea de que la Naturaleza es un torrente vital en el que fluyen todos los seres (minerales, plantas y animales) y en el que el único capaz de entender y expresar ese torrente vital es el ser humano. Esa expresividad romántica y vital tiene, según Taylor, en el ámbito de las relaciones entre el ser humano y la Naturaleza, dos cambios muy significativos.

En primer lugar, se produce un deslizamiento del teísmo hacia un panteísmo naturalista más o menos explícito. Concretamente, mientras que Rousseau aún mantenía que el orden providencial de la Naturaleza estaba regido por Dios, en el Romanticismo ya no se habla de un plan divino sobre la Naturaleza, sino que la voz de la Naturaleza debe ser oída en nuestro interior, a modo de voz o impulso interior que resuena en nosotros. En el siglo XVIII se produjo un paso del teísmo hacia el deísmo y en el siglo romántico (XIX) se produjo a su vez un deslizamiento hacia el "panteísmo" como un tipo de religión naturalista. Por eso, el Dios del Romanticismo, si es que existe, tiene que ser visto y escuchado como un impulso, un "élan" de las fuerzas de la Naturaleza. Autores como Schelling y Hegel parecen acercarse a esa concepción y literatos como Schiller en su "Himno de la alegría" expresan claramente esa visión romántica de la Naturaleza y de la nueva relación del hombre con ella.

Por otro lado, según Taylor, se produce además otro tránsito sutil y progresivo desde lo ético hacia lo estético que tendrá consecuencias que perdurarán hasta nuestros días. De tal modo que si en el Naturalismo ilustrado y en el Romanticismo los dos sentimientos que articulaban un sentido ético eran la benevolencia y la solidaridad, ahora desde finales del XIX y en nuestro siglo se ha producido una especie de fusión entre lo ético y lo estético en la que se ha mezclado la satisfacción de los deseos sensuales con lo espiritual, hasta llegar a identificarlos. Como señala Taylor, los sentimientos y las emociones subjetivas son mucho más difusos que los conceptos y los objetos éticos y por ello ideales como el "superhombre" de Nietzsche resultan muy confusos porque no se sabe si identifican lo estético con lo ético. Basta pensar en lo que se ha dicho sobre la posmodernidad y el posmodernismo, para ver el alcance tan profundo de esa fusión de lo ético y lo estético en el mundo actual.

El giro expresivista del que habla Taylor tiene un autor emblemático en el alemán G.F. Herder. La nueva filosofía de la Naturaleza que él encarna insiste en que cada ser humano se realiza a través de sus formas de expresión. Así, el romanticismo tiene en todas las manifestaciones artísticas la mejor prueba de la capacidad expresiva del ser humano en su relación

con las fuerzas de la Naturaleza. Expresarse con palabras, con gestos, con cuadros de pintura o con esculturas es el mejor modo de expresar lo que uno piensa o siente. Por otro lado, y esto es algo que ha calado profundamente en el hombre actual, en la creación artística se produce una obra nueva, se es creador original de algo totalmente nuevo que antes no existía. El arte es una nueva creación que está desligada totalmente de la Creación divina de las cosas; y en ese sentido el creador artístico del Romanticismo se siente como un dios creador; es un genio, un artista.

Herder se inspira en Aristóteles y en Leibniz para hablar de esa energía potencial, de esas capacidades que se pueden manifestar y desarrollar en todo ser humano, pero lo moderno, lo romántico de su teoría es que cada sujeto, cada persona puede dar a su vida una forma única, una originalidad absoluta en su forma de vivir y de expresarse y que ya no existen modelos universales de conducta, ni individuales ni sociales. Cada uno puede y debe decidir por sí mismo su camino individual para ser lo más auténtico, lo más "sí mismo" posible. Esa vocación, esa llamada a la autenticidad y a la originalidad propia y única en la que se niegan valores universales y normas de conducta válidas y objetivas para todos choca de frente con la tradición cristiana, ya que en ésta existen unos valores y unas normas morales que son y deben ser iguales para todos los seres humanos.

A esto hay que añadir que Herder formuló, además, otro tema que constituye una de las claves culturales de nuestro tiempo. Según él, cada pueblo, cada cultura tiene que ser fiel a sí misma, a sus orígenes y a sus tradiciones. Con lo cual ya estaba legitimada la aspiración del nacionalismo moderno que entraba en colisión con los Estados nacionales que ya estaban configurados en Europa desde siglos atrás. El origen romántico del nacionalismo del siglo XX y XXI hunde sus raíces, entre otros autores, en Herder. Los pueblos deben ser fieles a sí mismos, deben ser auténticos y mantener sus tradiciones genuinas, sus valores esenciales, su pureza como pueblo.

La expresividad propia del Romanticismo sitúa la interpretación del arte en una nueva perspectiva. El arte es la mejor manifestación de la capacidad creativa del ser humano, la prueba de que se puede sustituir al Dios creador. El arte deja ya de ser "mímesis" (imitación) para convertirse en una "creación expresiva". Esta nueva concepción del arte, de la literatura y del lenguaje tiene su mejor figura expresiva en el lenguaje poético, porque es el más originario; de ahí que el poeta y el músico romántico ya no imiten la Naturaleza con su arte, sino que expresan mediante su creación el gran torrente de la vida, del ser, de la Naturaleza. La fuerza creadora del artista reside en su imaginación, en su fantasía que mediante símbolos nos revela lo misterioso, lo superior, lo invisible. De ahí que el objeto estético ya no sea algo conceptual ni tampoco está sometido a la norma moral, sino que es ante todo objeto de amor, de participación, porque la Naturaleza ya no es un entramado mecánico explicable por las leyes científicas, sino un enigma, un misterio cercano a nosotros, pero también lejano e incomprensible. Esa expresividad poética

tiene sus más eximios representantes en poetas como Shelley, Wordsworth o Hölderlin.

Los jalones que según Taylor han ido marcando el camino de este giro expresivista del Romanticismo se remontan a S. Agustín, a Descartes y a Montaigne. En ese camino hacia la autoexploración, hacia la autointerpretación aparece el Romanticismo con su aportación nueva: el giro hacia la profundización, hacia la hondura interior del sujeto, hacia el subjetivismo; en el siglo XVIII la fuente de moralidad era la Naturaleza descubierta por el sujeto; pero ahora es el sujeto quien intensifica el sentido de la interioridad y conduce a una interiorización profunda de las fuentes morales. Se produce a partir del Romanticismo una tensión entre la Naturaleza y los sentimientos propios como dos fuentes de moralidad diferentes; esa tensión ha llegado hasta la cultura actual que no consigue armonizarlas y que se traduce en ver a la Naturaleza, por un lado, como un lugar de dominio tecnológico por parte del ser humano y por otro lado desde el lado ecologista del hombre actual que ve en ella un ámbito de paz y de confraternización y de respeto hacia todos los seres vivos. De este modo, la Ilustración y el Romanticismo se han convertido en los dos movimientos culturales que más aportado a la identidad cultural actual y a hacer de nosotros lo que somos hoy. Nuestra perspectiva moral actual depende en gran parte, como se acaba de ver, de la Ilustración y del Romanticismo

a) La aparición de las éticas de la increencia

Uno de los temas recurrentes de Ch. Taylor a lo largo de toda su obra es el análisis histórico de las causas por las que a partir del siglo XIX se fue instalando en Europa y en los Estados Unidos una creciente secularización de la moral que ha llevado a la situación actual en la que los países más desarrollados económicamente del mundo occidental viven en la increencia religiosa cuando sus fuentes morales hasta el siglo XIX han sido las del cristianismo. Las preguntas que Taylor formula con reiterada insistencia son parecidas a éstas: ¿Por qué se dio el paso de la creencia cristiana a la increencia a finales del siglo XIX en esos países europeos y en los Estados Unidos de América? ¿Cuáles fueron las causas de la secularización de las fuentes morales que hasta entonces eran, sin duda, cristianas?

Entre las causas probables cita Taylor algunas que interactúan conjuntamente como son el avance de la racionalidad científica y el avance de la industrialización. Estas dos condiciones fueron, según Taylor, necesarias, pero no dan una explicación determinante del aumento progresivo de la increencia ni del abandono de la fe cristiana, porque en otras culturas y en otras sociedades también se han producido estos fenómenos del avance científico y tecnológico y no se han secularizado las sociedades. Para Taylor se produjo un choque en el siglo XIX y a principios

del XX entre las teorías de Darwin y las de Freud con la moral cristiana de la época victoriana y en esa lucha el cristianismo perdió la batalla y provocó un progresivo alejamiento de muchas personas de las fuentes cristianas de la moral. Pero no porque la ciencia y el cientifismo carezcan de toda perspectiva moral, sino porque proponen una nueva moral con otras creencias, pero sin Dios.

Esta nueva perspectiva moral, esta nueva ética de la increencia religiosa que se apoya en otro tipo de creencias se basa en varias tesis fundamentales: por un lado, en la libertad autoresponsable para creer en lo evidente y negar el argumento de autoridad y por otro lado, la grandeza del heroísmo de la increencia que aboca en muchos casos a la desolación y a la desesperación.. Por último, esta nueva ética de la increencia se basa en la demanda de benevolencia hacia todos seres humanos sin contar con Dios; se trata de una benevolencia universal hacia los demás seres humanos que dedica todas sus energías a la mejora del género humano, pero sin tener en cuenta a Dios. Esa es la visión que ofrece Taylor de la “increencia religiosa” y la valoración que hace de otras creencias que para él son todas negativas.

Esta ética de la increencia religiosa, que Taylor llama "de nueva creencia", ha tenido dos corrientes o manifestaciones: el cientifismo y el marxismo. Un ejemplo claro de la ética cientifista sería en nuestro siglo la sociobiología de Edward O. Wilson, cuya perspectiva moral está basada en la selección natural y en el evolucionismo. El reduccionismo moral de la sociobiología le parece a Taylor inadmisibles. Y a muchos científicos y humanistas, entre los que me cuento, también se nos antoja como reduccionista su visión de la especie y de los individuos humanos.

Sin embargo, Taylor no parece dar una valoración positiva a un tipo de humanismo en el que el sujeto puede ser reconstruido desde la perspectiva de la contingencia o de la inmanencia y que no pretende eliminar las religiones de la vida de los individuos y de las sociedades, pero que afirma la creencia en unos valores como la libertad de conciencia, la igualdad esencial de los seres humanos y la solidaridad efectiva entre las personas y las sociedades. Esa filosofía anclada en la inmanencia finita y frágil de los seres humanos tal y como son, afectivos y racionales, lúcidos y pasionales, “sapiens y demens” por su condición humana, se puede denominar “humanismo laicista”; sus tesis fundamentales las trataremos de exponer en el último apartado de la tesis.

Esa ética de la “nueva creencia” a la que parece despreciar Taylor pretende mirar hacia el futuro y no se identifica con un materialismo reduccionista que sea ciego a los elementos más elevados del ser humano y de la cultura, pero tampoco afirma que el único hiperbien y el único valor absoluto radica en la Verdad y el Bien de la religión cristiana. Taylor intenta desechar toda ética basada en otras creencias distintas a las cristianas con el pretexto de que son o bien un nihilismo destructivo o bien un materialismo ciego a los valores espirituales. El autor canadiense

expone así sus ideas. *Ésta es la razón por la cual adoptar una postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de obviar el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su 'mutilación'. Implica sofocar la respuesta de algunas de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar.*¹⁰⁸

Modestamente pienso que una filosofía de la laicidad basada en una visión positiva de la inmanencia del mundo y de los seres humanos, puede aportar el fundamento para una ética humana de orientación biocéntrica, como tantas veces ha señalado Ferrater Mora, que tenga en cuenta los derechos de las personas y el respeto a los seres vivos del planeta Tierra. No se puede aceptar que el dilema de la ética actual sea, como sugiere Taylor, entre el nihilismo autodestructivo o la creencia religiosa en un Hiperbien absoluto y objetivo, en el Dios cristiano. Hay una tercera vía, una ética laica que propicie el respeto a todas las creencias religiosas y morales desde una filosofía de la inmanencia y de la contingencia histórica; una ética apoyada en la libertad de conciencia que promueva la igualdad y la justicia para todos los individuos y aplicable a todas las culturas y basada en los derechos humanos

3.2.- LAS CRISIS Y LA "MUERTE DEL SUJETO"

Esta denominación de "muerte del sujeto" pretende agrupar una definición de un determinado clima cultural cuya raíz esencial se debe, en mi opinión, a Nietzsche. Sus epígonos del siglo XX no han hecho más que reformular esta idea de distintos modos. La idea central con la que Nietzsche trató de superar de una vez por todas la metafísica occidental fue su grito metafórico de la "muerte de Dios", al que iba inevitablemente ligado otro grito igualmente decisivo como era la "muerte del logos", que a su vez representaba la identidad de Dios y el sujeto racional humano. La crítica radical que Nietzsche realizó a la metafísica occidental y al cristianismo como secuencia disfrazada de la misma creencia en la Verdad y en el Bien absolutos, era también una crítica a toda

¹⁰⁸ Ch. Taylor "Las fuentes del yo" p.541-542

concepción filosófica onto-teológica acerca del pensamiento humano occidental..

Tras esas muertes culturales de Dios y de la razón o "logos occidental", cualquier idea de un sujeto moral dotado de conciencia y racionalidad libre era inevitablemente una "mentira", una "falsificación". Toda la filosofía occidental, desde Platón hasta Kant, ha sido, según la crítica nietzscheana, una sucesiva decadencia del pensamiento y de la moral humanas. El ser humano para Nietzsche es ante todo y solamente un "creador de imágenes, de metáforas" y no se le puede aplicar otra definición mejor. La razón metafísica de Occidente lo único que ha hecho con su filosofía y su religión cristiana ha sido construir "cementeros de conceptos", "necrópolis" que han momificado la vida y el lenguaje. El ser humano es ante todo un "intérprete de los fenómenos" y solamente capta aquello que tiene interés vital para él y que se adapta a sus necesidades vitales.

En los albores de una nueva cultura, de una nueva sociedad, lo que intuye Nietzsche es la aparición de un nuevo hombre, el "superhombre", el "ultrahombre", cuya posible conexión con la modernidad pueda darse a través del arte, de la tragedia griega, de la danza dionisiaca, de la música, pero nunca en la tradición moral y filosófica de Occidente que comenzó su decadencia con Sócrates y Platón.

El nihilismo vitalista de Nietzsche, si es que se le puede clasificar con alguna etiqueta de escuela o sistema filosófico, tiene un carácter reactivo, de crítica hacia los valores tradicionales de la metafísica y de la moral occidentales que, según él, habían estado dominados por el platonismo y el cristianismo de modo vergonzante. Frente al "logocentrismo" de esa metafísica moralizante se debe alzar una nueva idea de ser superhumano, situado por encima de los convencionalismos de los "bueno y de lo malo" que no son más que una inversión falsificadora de lo "fuerte", lo "vital" frente a lo "débil" y lo "decadente". Ya se sabe que el horizonte filosófico y poético del que parte Nietzsche se sitúa en el mito griego, en el "lógos" presocrático y en los valores heroicos de la tragedia griega. Su destrucción de los valores de la cultura occidental, sobre todo de su metafísica y de su ética, debe llevar a la aniquilación de esa cultura, de esa lógica y a partir de ese nihilismo, el nuevo superhombre creará artísticamente un nuevo "estilo de vida" genuino, fuerte, sin sometimiento a los valores del pasado tradicional ni a las reglas de la lógica de la identidad.

Ésta es la caracterización básica de ese sujeto humano que ha "muerto" enterrando con él la divinidad del "lógos" y toda la moral occidental; si Dios ha muerto y el sujeto racional y moral han muerto, "todo podría estar permitido", parecen sugerir los epígonos posmodernistas del siglo XX. Si ha muerto, aunque sea provisionalmente, toda idea universal de la racionalidad humana parece imposible y se ha revelado mentirosa toda pretensión humana de construir una moral universal y justa para los seres humanos. Cualquier nuevo "metarrelato" o "metanarrativa" que nos cuente ese cuento de otro modo o con otra música estará condenado al fracaso. Como suelen decir los

“posmodernos” lo único que nos queda es el relato personal o cultural con el que narramos nuestras vidas, vidas que se expresan en lenguajes o códigos intraducibles entre sí, ya que no hay ningún código universal al cual todas puedan remitir.

Como se sabe, es preciso remontarse al origen filosófico de la Ilustración griega para recordar que la palabra "hypokéimenon" fue traducida al latín por "sub-jectum" y que ya en la modernidad fue Descartes y después Kant quienes transformaron definitivamente en su lenguaje filosófico ese concepto de "sustrato ontológico" de la metafísica tradicional en el yo, en el sujeto consciente, en la conciencia. Ese sujeto epistémico, esa conciencia subjetiva de la que tanto se habló desde Descartes hasta la fenomenología de Husserl, ha sido definitivamente liquidada por la crítica postestructuralista y posmoderna. No hay ya ni sujeto epistémico ni sujeto moral, ni sustrato ni permanencia, porque todos esos conceptos han muerto, han fenecido junto con el "logocentrismo" propio de la etapa metafísica de la cultura occidental. Hablar de un yo sustantivo carece de todo significado, afirma Rorty al unísono con los posmodernos.

¿Cuáles eran los tres valores claves del logocentrismo metafísico tradicional, que fueron reasumidos más tarde en la filosofía moderna del sujeto?, se preguntan los posmodernos. Y ellos mismos responden: la Verdad, el Bien y la Belleza. Es cierto que en la Escolástica medieval se introducía también otra idea, la Unidad, como manifestación trascendental del "ens", del "ente". Sin embargo, a nuestros efectos, es más interesante plantear la crítica posmoderna a los trascendentales del ente como "verum", "bonum" y "pulchrum" (Verdad, Bien y Belleza). Y estos tres conceptos eran en la metafísica tradicional absolutos y objetivos. En la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant la ontología se ha convertido en teoría del conocimiento y por eso el sujeto cartesiano y el kantiano son, respectivamente un sujeto-sustancia, "res cogitans" y un Yo trascendental, transempírico. No es el momento de desarrollar a fondo las diferencias entre el sujeto del "cogito" cartesiano y el sujeto de la apercepción trascendental kantiana. Solamente quiero señalar que la subjetividad en Kant, como señala Jocelyn Benoist, no tiene nada de empírico ni de sustancialidad en sentido metafísico, sino que el "cogito" kantiano nos revela un sujeto que es *el presupuesto mismo del conocimiento, o en cierto modo el presupuesto de la lógica, como articulación lógica del discurso.*¹⁰⁹

A aquellos rasgos trascendentales del ente, basados en la lógica de la "identidad" que antes

¹⁰⁹ Jocelyn Benoist. "Notions de Philosophie. Vol.II. Gallimard. Col.Folio Essais. Paris. 1995. p.525 (Traducción propia)

hemos recordado (lo verdadero, lo bueno, lo bello) hay que oponer la ontología de la pluralidad, de la multiplicidad de sentidos de la verdad, del bien y de la belleza, precisamente porque el sujeto interpreta según su contexto, según su situación y porque ya no existe un "arquetipo", al estilo tradicional o moderno, ni de verdadero ni de bueno ni de bello que todos los sujetos puedan compartir y no hay ya tradiciones universales ni acerca de la Verdad, ni acerca del Bien y menos aún sobre la Belleza. Esta idea de que el sujeto no era algo sustantivo sino una subjetividad lógico-gramatical con tareas indeterminadas ya estaba presente en Kant, sobre todo en su "Crítica del juicio".

Curiosamente, como ya señalamos con G. Simmel, hay una ley que todo lo puede hacer intercambiable y universalizable en nuestro mundo actual. Esa ley, la única ley uniformizadora que todo lo puede convertir en algo valioso es la del dinero, que todo lo hace intercambiable, los sujetos entre sí, los sujetos con los objetos y los objetos entre sí. Como señala acertadamente Jesús Ibáñez: *Antes el valor estaba sometido al ser. Ahora, la ley del valor es una ley despótica, que obliga a circular a sujetos, objetos y mensajes, pagables con monedas de curso forzoso. Todo es, en el intercambio de objetos, moda: en el intercambio de sujetos, política, y en el intercambio de mensajes, publicidad.*¹¹⁰

Antes de la "muerte de Dios" preconizada por Nietzsche, ya el sujeto fue "descentrado", y extraviado de su certeza geocentrista y antropocentista en varios momentos de la historia occidental; ejemplos de ello fueron Copérnico en astronomía y Darwin en biología; más tarde, el "giro hacia el inconsciente" de Freud y del psicoanálisis culminó la muerte del sujeto consciente y sustantivo de la metafísica tradicional, acarreado con ello además la muerte del "alma", del "yo espiritual" que había dominado toda la psicología racionalista. Ese "yo sin alma" que en la modernidad reciente se ha volcado sobre su cuerpo y lo ha sacralizado, tiene unos rasgos culturales que merece la pena investigar en las sociedades modernas actuales.

En el siguiente análisis de la sociedad actual, que A.Giddens denomina la "modernidad tardía" o "tardomodernidad", vamos a basarnos ahora en algunas investigaciones sociológicas de P.Berger y T.Luckmann porque nos parecen suficientemente claras para servirnos de guía en el laberinto de la sociedad actual.

Según estos autores, prestigiosos sociólogos de la religión y de la cultura, el malestar profundo de la cultura actual y por tanto las crisis del yo moderno y de los sujetos humanos en las modernas sociedades se debe fundamentalmente a una "crisis de sentido" que es claramente perceptible en el seno de nuestras sociedades desarrolladas y empieza a serlo en muchas sociedades menos modernizadas que las nuestras.

¹¹⁰J.Ibáñez. "El regreso del sujeto". S.XXI. Madrid. 1994. p.71

Para poder comprender lo que es una "crisis de sentido" hay que analizar primero lo que significa el "sentido" en términos sociales, de significación social y no puramente individual. Según Berger y Luckmann, el sentido de una acción puede ser individual y social. Las acciones individuales tienen sentido o significado para un sujeto en función de las experiencias que ese sujeto ha tenido en su vida y de los conocimientos que dotan de sentido a esas acciones humanas. En cambio la acción social tiene un sentido derivado de las tradiciones, del acervo social heredado de conocimientos de la comunidad en la que cada persona vive. Esto es lo mismo en todo tipo de sociedad, sea la premoderna o la moderna.

Los problemas con los que se tiene que enfrentar cada individuo en el seno de una sociedad se resuelven desde dos ámbitos: uno personal y otro comunitario. La experiencia individual es la fuente de la que se nutre cada uno para ir resolviendo las cuestiones a las que se va enfrentando a lo largo de su vida, pero también hay otra fuente de soluciones colectivas que trata de aportar soluciones a esos problemas; son las instituciones de cada colectividad. En ellas se suelen encarnar una serie de valores comunes y de pautas de conducta que tratan de canalizar la solución de los problemas. Esos valores superiores que son comunes a todos los miembros de una sociedad se defienden desde las instituciones que representan a la sociedad como un todo.

El sentido, el significado social de las acciones de una comunidad se "almacena", se "condensa", señalan Berger y Luckmann, en unos "depósitos de sentido" que están constituidos por el sentido común cotidiano basado en la experiencia individual de cada uno ante su entorno natural y social y que se transmite de generación en generación; pero por otro lado, existe un "depósito de sentido" muy específico reservado a los expertos y que sobrepasa con mucho el sentido común. Los expertos que son depositarios de sentido en la sociedad no son los científicos del mundo moderno, sino siguen siendo los expertos religiosos y los expertos filosóficos, ya que estos dos grupos son los responsables de dar un sentido global y común a la vida social ofreciendo valores y normas morales que legitiman el orden social existente. De ese modo, los expertos religiosos y filosóficos presentan a toda la sociedad los "modelos vivos" de personajes cuya biografía realiza plenamente los valores morales legitimados por ellos; se trata de las vidas de héroes o santos cuyo valor ejemplar es un modelo a seguir por todos los miembros de esa sociedad que quieran realizarse plenamente y dar sentido a sus vidas. El caso más emblemático de ello es el de los mártires y santos que el calendario católico sigue hoy todavía en el Occidente cristiano mostrando a todos los fieles de la Iglesia como "vidas ejemplares".

Estas consideraciones bastan para entender los conceptos claves y fundamentales acerca del concepto de "sentido" que las sociedades necesitan para subsistir como tales. ¿Qué ha sucedido en las sociedades modernas para que la "crisis de sentido" afecte de modo tan grave a los individuos y a las instituciones? ¿De qué modo se produce, se comunica y se impone "el sentido" en las sociedades modernas para que se observe tamaña pérdida de sentido en la sociedad y una gran desorientación en muchos individuos?

Para ello sería necesario recordar que todos los seres humanos nacemos en unas "comunidades de vida" en las que compartimos también, en mayor o menor grado, una "comunidad de sentido"; es decir, que en el seno de la familia cada niño o niña aprende a interpretar los valores y las pautas morales según unas convenciones sociales y morales que todos en cierta medida comparten. Está claro que si no se comparte un mínimo de sentido, de valores y normas en el seno de un matrimonio, por ejemplo, la "comunidad de vida" también corre el riesgo de quebrarse y de que cada cual emprenda un camino de vida distinto. Cuando la crisis de sentido afecta a una persona se trata de una "crisis subjetiva" individual, pero cuando la crisis de sentido es intersubjetiva y afecta a toda la sociedad, como es el caso de las sociedades modernas actuales, entonces hay que buscar la explicación en las propias condiciones estructurales de la sociedad y en el desarrollo histórico que ha dado lugar a una crisis tan profunda y tan amplia.

En las sociedades arcaicas o premodernas había un sistema de valores único y de aplicación general a toda la sociedad; se producía una integración general de sentido y las instituciones sociales eran las encargadas de almacenar y administrar el sentido de la acción social. Pero en las sociedades modernas ya no existe un único sistema de valores y de normas que doten de sentido a la acción social de los ciudadanos; al contrario, este tipo de sociedades modernas son propensas a la "crisis de sentido", porque en ellas ya no existe un sistema de valores compartido por todos ni los valores están armonizados entre las distintas "esferas de la vida" (economía, política, estética y religión) y además los valores tampoco penetran por igual en los distintos ámbitos e instituciones. En sociedades como la actual pueden darse y conservarse "tradiciones" y "reservas de sentido" procedentes del pasado y administradas por instituciones de carácter religioso, pero ya carecen del poder vinculante que antes poseían. En nuestro país, el caso más significativo de esta pérdida de influencia moral y social en los últimos veinte años es el referido a la Iglesia católica. Los datos sociológicos referidos a España ya se han ofrecido en la Introducción de esta Tesis y son muy significativos. En los Grupos de discusión en los que los adolescentes hablan libremente también se puede analizar lo que piensan sobre la religión y la iglesia.

La escisión y desintegración que se produce en las sociedades modernas entre las diversas

instituciones que la componen ya fueron diagnosticadas en su día por Max Weber y se debe a que las instituciones de carácter religioso ofrecen a los ciudadanos categorías, valores y normas que abarcan toda la conducta y pretenden dar un sentido a la vida, mientras que las instituciones de orden económico y político aportan un sentido objetivo, racional y de carácter instrumental por el que los ciudadanos deben someterse obligatoriamente a ellas si quieren conseguir determinados fines. La falta de equilibrio personal y la desintegración psíquica con que muchos individuos viven en la sociedad actual se debe precisamente a que las instituciones religiosas ya no impregnan de modo general la vida social, cultural, económica y política de la sociedad, sino que cada institución es autónoma en su ámbito de influencia.

Este problema típico de las sociedades modernas nos sitúa ante una de las características propias de este tipo de sociedad: el pluralismo moderno. Este pluralismo se caracteriza porque en el seno de la misma sociedad coexisten grupos y "comunidades de vida" de carácter ético, religioso o de otro tipo cuyas cosmovisiones y cuyos sistemas de valores son distintos y hasta opuestos. El encuentro amable o conflictivo entre estos grupos que conviven en la misma sociedad parece inevitable; por eso la "tolerancia" se ha convertido en nuestros días en la virtud propia de las democracias, en la clave de la racionalidad práctica que permite de modo activo la convivencia pacífica entre diversas opciones filosóficas, religiosas o de otro tipo. Es un fenómeno social perceptible que muchas "comunidades de vida" que se forman en nuestra sociedad actual sirven de refugio para muchos individuos frente a la "crisis de sentido" que se propaga en un tipo de sociedad pluralista y moderna; sin embargo, parece inevitable que la expansión de las "crisis de sentido" sea cada vez mayor en toda la sociedad.

En las sociedades desarrolladas de Europa occidental y en Norteamérica se ha llegado a la conclusión por parte de muchos sociólogos e historiadores, y lo hemos visto hace poco con Ch. Taylor, de que probablemente la causa principal de la actual grave "crisis de sentido" que padecen muchas personas se debe al declive progresivo del cristianismo, a la "secularización de la vida social". Lo que en Europa occidental se suele denominar "un hombre moderno", una "persona moderna" es aquel individuo cuyos conocimientos y cuya vida ya no se rigen por motivos y convicciones cristianas. Parece que la modernidad se fraguó históricamente en nuestra Europa occidental desde una plataforma cultural de conflicto y de lucha contra el cristianismo. Eso fue lo que ocurrió realmente en las luchas ideológicas entre la Iglesia católica y el pensamiento moderno y liberal desde el siglo XVII hasta el siglo XX. Este conflicto no fue episódico y superficial, como Taylor parece dar a entender, sino que fue muy profundo, como reconoció muchos años después el Concilio Vaticano II en 1965.

Sin embargo, fuera de Europa occidental y en otras sociedades modernas como los Estados Unidos de América, no se puede afirmar tan fácilmente que la religión no tenga vigor ni vitalidad tanto en los individuos como en las instituciones. Es un caso que merece ser estudiado con detenimiento para no universalizar de modo fácil y superficial la tesis de que todo proceso de modernización conlleva consigo la secularización de las sociedades.

Según Berger y Luckmann, el origen de la profunda "crisis de sentido" de las sociedades modernas actuales no estaría en la secularización o pérdida del cristianismo en el caso de Europa, sino que la causa sería el pluralismo moderno. Ello es así porque el pluralismo moderno tiene como consecuencia inmediata la relativización de todos los sistemas de valores y de todos los esquemas de interpretación de la realidad. La crisis de sentido sobreviene a muchos individuos porque ya no existe ninguna cosmovisión ni ninguna axiología "canónica" capaz de imponerse a las demás o que pueda obligar a todos a seguir sus reglas morales. Todas esas cosmovisiones entran en competencia a la hora de ofrecer sus ideas, sus valores y sus normas a todos los miembros de la sociedad. Y después cada ciudadano podrá libremente optar por alguna o ninguna de ellas.

No hay acuerdo entre los sociólogos sobre el grado de inseguridad existencial y de desorientación vital en el que viven las personas en las sociedades modernas actuales, a pesar del creciente éxito de los psicoterapeutas en los medios urbanos de nuestra sociedad. Es cierto que muchas personas, sobre todo en las urbes de Europa Occidental, viven en medio de un clima de indiferencia religiosa y tratan de sobrevivir a sus crisis de sentido adoptando mecanismos de defensa o buscando ayuda en la psicoterapia. Lo que sí parece evidente es que el desarrollo de la tecnología en las sociedades modernas avanzadas permite realizar tantas opciones de vida y ofrece tantas posibilidades que los individuos pueden verse angustiados e inquietos porque se ven obligados a pensar y a elegir continuamente entre muchas opciones y muchas veces no saben cuál puede ser la elección acertada. En muchas ocasiones les faltan criterios para elegir. Como señalan acertadamente Berger y Luckmann las personas en este tipo de sociedad podemos elegirlo prácticamente todo, salvo el nacimiento y la muerte que vienen determinadas desde fuera del individuo.

Según el sociólogo Arnold Gehlen, en las sociedades pluralistas modernas las instituciones adoptan una función ambivalente o ambigua, ya que habían sido concebidas para dar autonomía y libertad a los ciudadanos y sin embargo se ven constreñidas a reprimir en muchos casos las libertades individuales. Esto se puede constatar con mayor claridad si se analiza el funcionamiento de dos instituciones importantísimas en el mundo moderno y desarrollado: la democracia y la economía de mercado. Ambas nacieron como apoyo a la libertad y a la capacidad de elección de

los ciudadanos en el ámbito político y en el ámbito económico. Pero no se puede decir que el desarrollo de las democracias modernas y de la economía de mercado haya conseguido aumentar siempre el nivel de libertad y de autonomía de las personas, a no ser que se entienda por libertad la simple elección consumista o mercantil de bienes o de votos. La profundización de la democracia política y de la distribución justa de la riqueza exigen de las instituciones un mayor compromiso con la emancipación real de las personas en las sociedades desarrolladas.

Las diversas confesiones religiosas que coexisten en las sociedades modernas se están convirtiendo por la lógica del mercado en ofertas de consumo que deben competir con opciones y preferencias similares a las propuestas por el consumo de bienes y productos económicos; y ello a pesar de que los teólogos insisten en que no se deben aceptar esas expresiones economicistas para referirse a las opciones vitales propias de las religiones. Es comprensible la preocupación de los distintos líderes y teólogos de las confesiones religiosas por la reducción mercantilista a la que se puede llegar en el lenguaje y en la oferta a los ciudadanos, pero también es cierto que sólo desde una información seria y plural el ciudadano debe decidir entre las religiones que se le presentan cuál es la que más le convence desde el punto de vista personal y vital, ya que, en principio, ninguna tiene el monopolio de lo verdadero ni de lo moralmente correcto.

En una sociedad pluralista como la actual hay que prestar atención a todos los ámbitos en los que se produce, se trasmite y se recibe "el sentido". Según Berger y Luckmann existen tres niveles o ámbitos de comunicación en los que se produce, trasmite y recibe el "sentido" de una sociedad: los medios de comunicación de masas, la comunicación verbal cotidiana entre las personas en su ámbito familiar o de trabajo y la comunicación en las instituciones intermedias (asociaciones de diversos tipos, organizaciones no-gubernamentales, partidos políticos, Iglesias locales etc.). En todos esos niveles se está produciendo continuamente un intercambio de ideas, normas y valores que encierra una carga moral indudable y que puede aportar un nuevo sentido a la vida de las personas o puede intentar volver a un orden moral tradicional basado en la religión.

Todos los autores reconocen que tras la "muerte de Dios" preconizada por Nietzsche y la del "sujeto humano" que es su continuación y epígono en el postestructuralismo, se constata una "crisis de sentido" en el hombre moderno que vive en sociedades pluralistas y que la salida de esta crisis se intenta resolver hasta ahora en dos direcciones.

Por un lado, está surgiendo un "fundamentalismo", un "integrismo" que, en nombre de una tradición sagrada, canónica, pretende que todos los miembros de la sociedad adopten un sistema de valores y normas morales únicas y absolutas de carácter religioso que, en la práctica, conduciría al fanatismo y a la intolerancia. Así se suele interpretar el problema del fundamentalismo islámico como un mero choque con la modernidad occidental en algunos países musulmanes, aunque el tema es mucho más complejo que el llamado "choque de civilizaciones" ya que existen otras

razones históricas, políticas y económicas.

Por otro lado, algunos autores tienden a adoptar una posición "relativista" en cuanto a los valores y normas morales que conduce a situaciones de desorientación e insatisfacción en los individuos, a una pérdida de "sentido" y a un peligroso narcisismo solipsista, ya que no fomenta la solidaridad ni entre las personas ni entre las sociedades. Los que defienden estas posiciones en nombre de un orden social y moral postradicional argumentan que el concepto de "tradición" conlleva en sí mismo una concepción absoluta y ahistórica de los valores y de las normas morales y no quiere aceptar que las cosmovisiones y los sistemas filosóficos son inviables tras la "muerte de Dios", la "muerte del sujeto" y "la caída del muro de Berlín".

¿No hay otra salida para los individuos en una sociedad moderna y pluralista como la actual? ¿Es que el orden tradicional es intrínsecamente absolutista y dogmático y el orden postradicional es necesariamente relativista y antinormativo?

Algunos autores, como Berger y Luckmann entre otros, vuelven a reinterpretar a Alexis de Tocqueville para rescatar algunos de sus conceptos y aplicarlos al diagnóstico y soluciones para la crisis de sentido de nuestra sociedad. Ya se han visto los puntos de vista de Tocqueville en el capítulo anterior de la Tesis y no vamos a repetirlos ahora otra vez. Solamente quiero señalar aquí esta coincidencia de propuestas teóricas entre diversos autores. No debe ser el Estado ni tampoco las grandes instituciones como las Iglesias quienes pueden y deben orientar esa recuperación del "mundo de la vida", esa regeneración de "estilos de vida" que puede potenciar nuevas comunidades de vida, nuevas formas de pensamiento y de acción frente al fundamentalismo religioso y al relativismo moral posmodernista. La fuerza y el impulso renovador de la sociedad pluralista moderna debe provenir de las instituciones intermedias de la sociedad civil, situadas como señalaba ya Tocqueville en el siglo XIX, lejos del poder y la coacción del Estado y lejos del dogmatismo de las Iglesias. Ahora bien, todavía no está hecho un estudio empírico de esas instituciones intermedias que en muchos casos se presentan como asociaciones civiles, grupos de trabajo organizados, organizaciones no-gubernamentales, foros sociales etc. para saber si su pensamiento y su acción están libres de la burocracia capitalista y de la influencia del Estado o de las Iglesias.

Una conclusión sobre este problema de las "crisis de sentido" en las que muchas personas viven actualmente y que afecta al conjunto de las sociedades desarrolladas se puede situar en el análisis empírico de los nuevos escenarios en los que parece se está realizando una nueva manera de vivir y dar sentido y orientación a la vida; por los estudios que se están haciendo en la sociología actual y por el análisis de los discursos sociales se puede entrever el surgimiento de una conciencia moral que exige a la política, al derecho y la economía un compromiso real con la solidaridad y con la justicia y una preocupación seria por el medio ambiente del planeta Tierra.

Ello unido a una progresiva desconfianza en las instituciones tradicionales que hasta ahora daban sentido y orientación a la vida individual y social: las iglesias cristianas y los partidos políticos. El lema del nuevo movimiento “antiglobalización” sirve para indicar una creencia en las nuevas posibilidades de sentido para los individuos y las sociedades: “Otro mundo es posible”.

3.3. - LA RECUPERACIÓN DEL YO

En los últimos años se ha producido en las sociedades modernas una evolución en la concepción que el sujeto tiene de sí mismo, de tal modo que las ideas y eslóganes posmodernistas de la "muerte del sujeto", del "adelgazamiento y debilitamiento del yo" etc. están perdiendo terreno frente a lo que se denomina hoy día "recuperación del yo", "retorno del sujeto", o "reconstrucción del sujeto". Todas estas ideas ponen de manifiesto que las anunciadas "muertes de la metafísica, de Dios y del sujeto" proclamadas de modo profético por Nietzsche y sus epígonos del XX no han sido "asesinatos definitivos" o “muertes irreversibles”, ya que las religiones no han sido superadas ni siquiera en el Occidente ultramoderno, mientras que la metafísica se ha ido transformando en ontologías regionales y el sujeto humano tiende a recuperarse de su prolongada enfermedad en la remoralización del hombre moderno.

Los síntomas de que el sujeto humano, de que la idea del yo está recuperándose en la modernidad tardía son múltiples y de ellos vamos a hablar con cierto detalle. Todos estos síntomas de regreso del yo forman parte a su vez de una recuperación del "mundo de la vida", en términos de Husserl, y de un cierto proceso de "reencantamiento del mundo" contrario al que analizó Weber en los orígenes de la modernidad. Aquel "desencantamiento" propio de la racionalidad instrumental que impuso la industrialización y la modernización de Europa Occidental desde los siglos XVI al XIX, tiene hoy su proceso histórico opuesto con la vuelta al "encantamiento" y a una cierta "resacralización" del mundo y de lo mundano.

Entre los nuevos signos de recuperación y resurrección del yo, podemos citar, siguiendo a Anthony Giddens, los más significativos: *la noción de "estilos de vida", la "reflexividad del yo" en la sociedad actual; la transformación de la "intimidad del yo" en el mundo moderno y por último la revalorización del cuerpo y su estrecha relación con los "estilos de vida"*. En el fondo de todos estos síntomas late un deseo de vivir, de recuperar la vida del individuo y de emanciparse de las

opresiones y trabas de las instituciones sociales, políticas y económicas que le impiden vivir libremente. La tensión dialéctica entre individuo y comunidad es perceptible en todos estos síntomas de recuperación del yo, ya que el yo tiene siempre una doble vertiente: un yo privado y un yo público que mantienen entre sí una armonía y un equilibrio forzosamente inestables. Por eso todo programa de recuperación del yo o del sujeto es necesariamente moral y político al mismo tiempo.

En la etapa más reciente de la modernidad, afirma Anthony Giddens, se está produciendo un dinamismo social distinto al de otras etapas anteriores y ello permite hablar de una serie de características propias de esta época. Entre ellas merece la pena destacar una que revela las tensiones dialécticas en las que el dinamismo social actual está inmerso: la creación de sistemas universales de relaciones sociales en ámbitos muy extensos de espacio y tiempo.

Este fenómeno produce una dialéctica específica en la actividad social de la vida cotidiana polarizada entre la universalización y la localización, entre un mundo universal y un mundo local y temporal propios. En ese dinamismo el yo individual se encuentra entre dos polos totalmente distintos y distantes: el mundo entero y su lugar particular. De este fenómeno social nuevo ya hemos hablado en la Introducción a la Tesis. Lo señalamos de nuevo ahora, como una condición social y cultural de tipo dialéctico que explica por qué los individuos se sienten tan apegados al entorno inmediato y local mientras lo global se les impone diariamente en su forma de vivir y trabajar.

Otro fenómeno de la modernidad tardía es que se producen mecanismos de confianza casi total en unos sistemas abstractos que regulan todas las relaciones sociales y afectan a la misma intimidad del yo. Un ejemplo paradigmático de esto, por su carácter omnipresente en el mundo actual es el dinero, que, a pesar de su carácter simbólico, es la clave visible e invisible de todas las relaciones económicas en el ámbito mundial. Ya se ha señalado en varias ocasiones cómo en el capitalismo global en el que vivimos y más con las grandes unidades económicas en que se maneja la economía actual, el dinero es el gran agente universal de todas las relaciones mundiales.

Por último, un tercer fenómeno propio de esta época de la modernidad reciente es el de la reflexividad institucional. Esto quiere decir que la modernidad utiliza sus propios conocimientos de la vida social como elemento constituyente de su propia organización y transformación. Este dinamismo reflexivo parece opuesto a los fundamentos seguros y racionales que el pensamiento ilustrado otorgó en sus orígenes a la modernidad en sus facetas teórica y práctica. Sin embargo la misma modernidad ha instalado en el seno de la sociedad la duda metódica y con ella la preocupación y la incertidumbre existenciales.

Por lo tanto la misma modernidad ha tenido desde sus orígenes ese intento de ofrecer certeza científica y moral a los individuos, pero a la vez no se puede olvidar que la duda como método estuvo también en el origen la filosofía moderna con Descartes. Las razones de la inseguridad existencial del hombre moderno en la sociedad actual hay que buscarlas también en la misma vida social. En la modernidad tardía ya no existen los "ritos de paso" en la vida de los individuos ni las tradiciones se mantienen ya con la misma fuerza y vigor que antes. Se trata ya de un "orden postradicional" en el que la identidad del yo, del sujeto individual se articula en una sociedad mundializada y en torno a la confianza en los sistemas abstractos y ello genera problemas existenciales que muchos autores (Ch.Taylor, A.MacIntyre y A.Giddens) consideran como propios de la sociedad contemporánea. Por ello en las sociedades urbanas desarrolladas la figura del terapeuta ha adquirido una relevancia tan extraordinaria, convirtiéndose en el "experto" capaz de curar en los individuos las patologías de la modernidad.

a) La reflexividad del yo

La psicología y la sociología actuales junto con la filosofía se dedican en los últimos tiempos a analizar el significado de la reflexividad del yo que es una de las características propias del hombre contemporáneo. El sujeto actual, el yo contemporáneo, es capaz de interpretar su comportamiento y de dar razones del mismo. Lo que se denomina "el proyecto reflexivo del yo" en los tiempos actuales es el eje de las preocupaciones teóricas y prácticas de numerosos investigadores. Unido estrechamente al tema de la "reflexividad del yo" se halla el tema de la "identidad del yo", que es algo esencial en las sociedades postradicionales modernas; este giro en la búsqueda de la identidad del yo constituye una vuelta hacia la "autenticidad del sujeto en la vida moderna" y ello conlleva una evidente remoralización del sujeto, una clara preocupación por ser uno fiel a sí mismo y a sus convicciones y creencias personales.

Esto nos hace pensar que el tema de la "autenticidad" regresa de nuevo en los últimos tiempos retomando los aires del humanismo existencialista de los años 50 y 60, aunque en un contexto social y cultural nuevo, ya que en la sociedad actual aparece casi siempre bajo el ropaje lingüístico de la "autoterapia" o "autocuración". Sin embargo, si se profundiza en las preocupaciones del hombre moderno en la actualidad se observa que late en ellas el mismo ideal de "autorrealización" por el que luchaban los existencialistas europeos (Sartre, Camus o Unamuno).

En los tiempos actuales el sujeto, el yo se percibe a sí mismo como un proyecto de construcción moral y de autocreación de sí mismo en el que lo más importante es la fidelidad hacia sí mismo y ser coherente e íntegro en la lealtad a las propias convicciones. Uno de los autores que más y mejor ha estudiado este tema de la identidad moral del yo es Ch.Taylor del que ya hemos

hablado en otros capítulos. Esa historia moral de cada persona viene construida y señalada por unos jalones que se formulan como cuestiones claves en la vida de toda persona: ¿De dónde vengo yo? ¿Cuál es mi origen? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es mi futuro? y ¿Cuál es la meta a la que yo quiero llegar como persona?

Todas estas cuestiones que en la tradición cultural española de origen católico estaban y están ya respondidas por los caminos de la fe y de la moral, adquieren sin embargo en el hombre actual y por supuesto, también entre los españoles, un aire nuevo de incertidumbre y de cuestionamiento de los valores y las normas que deben ser aceptadas para el proyecto vital de cada uno, puesto que el orden tradicional no aporta soluciones a muchas de las cuestiones planteadas hoy por el sujeto.

b) Los "estilos de vida"

Un elemento conceptual muy vinculado al proyecto reflexivo del yo en los tiempos recientes y con la "remoralización" de la sociedad y el "reencantamiento" del mundo es el de "los estilos de vida". Este concepto tiene resonancias de Max Weber, a pesar de la trivialización a la que ha sido sometido por la publicidad y por el lenguaje de los medios de comunicación. No se trata de que los "estilos de vida" sean equivalentes a diversas escalas de consumo y diferentes modelos de personas que visten o viven a la moda, sino que el "estilo de vida" es un proyecto personal de vida auténtica que debe satisfacer unas exigencias mínimas de valor moral, de profunda autorrealización de la persona.

Veamos la importancia que este concepto tiene con vistas a una recuperación del sujeto y de su identidad moral. En las sociedades modernas actuales que son abiertas, la gente puede adoptar libremente muchas formas de vivir, muchos estilos de vida porque las opciones en todos los ámbitos de la vida cotidiana son múltiples, siempre que esa persona tenga un mínimo de capacidad adquisitiva; uno puede elegir qué vestir, qué comer, qué estudiar, dónde viajar etc. Está claro que las opciones consciente y libremente adoptadas pueden configurar reflexivamente un "modo de vivir", "un estilo de vida" más personal y auténtico que no venga dirigido y determinado únicamente por el trabajo y el consumo.

En la sociedad del trabajo industrial del siglo XIX que Marx analizó con tanto detalle, el horario y el tipo de trabajo determinaba casi totalmente el "estilo de vida" de la mayoría de la población. Su vida era, en cierto modo, su trabajo. Sin embargo, en las sociedades modernas actuales ya no es el trabajo la condición esencial de la vida de los trabajadores, pues el ocio y el descanso cada vez ocupan más tiempo en la vida de los ciudadanos y las oportunidades de crear

nuevos "estilos de vida" son cada vez mayores. Del "homo faber" se ha pasado en el siglo XXI al "homo consumans".

Un problema que se debe señalar a este respecto es el referido a las condiciones de trabajo o de paro que no permiten en muchas sociedades desarrolladas elegir libremente entre "estilos de vida" diferentes, ya que hay millones de personas condenadas al desempleo, al trabajo precario o temporal y a unas condiciones salariales cercanas a la pobreza. ¿Cómo se puede aplicar a esos individuos un concepto de "estilo de vida" libremente elegido entre las múltiples oportunidades que le ofrece la sociedad, si muchos no tienen en muchas ocasiones ni lo mínimo para sobrevivir?

Respecto a la multiplicidad de "estilos de vida", Peter Berger ha señalado con acierto que en la sociedad postradicional en la que vivimos ya no existen alternativas cerradas y únicas ni elecciones fijas y uniformes sancionadas por la tradición, sino que a cada persona se le ofrecen muchas alternativas, múltiples "mundos de vida". Esa posibilidad de elección entre distintos "estilos de vida" puede llevarse a cabo según distintos segmentos espaciales y temporales, ya que muchas personas pueden adoptar modos de vivir muy distintos de lunes a viernes y los fines de semana, o bien según los distintos lugares de residencia que tenga a su disposición.

En los "estilos de vida" hay otro factor que contribuye de modo poderoso, aunque virtual, a la creación y difusión de muchos estilos de vida diferentes. Me refiero a la publicidad y a los "medios de comunicación de masas" que diariamente están creando ante el espectador espacios geográficos lejanos a los que asiste sin viajar y que le presentan estilos de vida totalmente alejados de sus tradiciones y valores vitales. De este modo, los ciudadanos de las sociedades postradicionales viven "virtualmente" otros modos y estilos de vida tan diversos al suyo que les permiten imaginar e incluso realizar alternativas de "mundos de vida" totalmente ajenos al suyo.

c) El cuerpo y la realización del yo

El cuerpo, la revalorización del cuerpo, el sentido y el cuidado corporal es algo que se ha socializado en la modernidad tardía de un modo extraordinario. Tanto es así, que se puede decir que existe un verdadero "culto al cuerpo", a la identidad del yo corporal.

Tras la superación del dualismo psicofísico de la Psicología y de la Antropología cartesiana, el cuerpo ha pasado a ser el elemento esencial de la plenitud del yo de un modo casi absoluto. Hay tres aspectos o ámbitos en los que se manifiesta de un modo más claro ese "culto al cuerpo".

El primero, es el de la apariencia corporal que consiste sobre todo en el vestido y en el

acicalamiento y que refleja una opción personal de cada uno, a pesar de la terrible presión social de la moda y de la publicidad. Y asociado a la apariencia corporal está también el "porte", el comportamiento corporal ante las situaciones cotidianas de la vida referidas a cómo saludar, cómo estar ante los demás etc.

El segundo elemento de este cultivo del cuerpo es muy importante y está muy extendido en la sociedad moderna; es el tema de los regímenes dietéticos o de alimentación. Estos regímenes ofrecen en muchas ocasiones la "panacea", el milagro en orden a la recuperación de la propia imagen de autocomplacencia corporal y que se basan en un conjunto de "recetas de vida sana" y de cuidados de la salud. Un ejemplo de los excesos a los que puede conducir esa obsesión por el propio cuerpo es el caso cada día más frecuente de la anorexia de algunas adolescentes y jóvenes que llegan en algún caso a la muerte por esta enfermedad. Esto muestra los riesgos que implica un "estilo de vida" en el que la identidad corporal ocupa un lugar central y absoluto, acorde con las exigencias "estéticas" de la sociedad actual.

El tercer elemento típico de la modernidad tardía en la que vivimos es la creciente oposición entre lo "público" y lo "privado" que encierra una dialéctica significativa muy interesante y que ha llevado a lo que se denomina la "transformación de la intimidad". A juicio de A.Giddens esta "transformación de la intimidad" se puede entender así; lo privado es creación de lo público, pero lo público es creación de lo privado, porque la necesidad de la "privacidad" del sujeto surge como reacción ante un Estado que parece invadirlo todo; pero a su vez es el Estado quien define también "lo público", lo legal, lo permitido y en este sentido también delimita los derechos privados de los individuos en la sociedad moderna. Además, el concepto de lo "íntimo" y de la "intimidad" es aquello que no debe revelarse y que debe permanecer oculto a los ojos de los demás, del público.

En resumen, podríamos decir que existen en la sociedad moderna de nuestra época una serie de datos objetivos que se pueden interpretar como una "recuperación del yo", como un "regreso del sujeto", pero no en un sentido ontológico ni epistemológico, sino en un sentido estético y ético, en una vertiente psicosocial que apunta hacia un retorno de ciertos valores que la modernidad primera había negado o minusvalorado. Es decir, estamos asistiendo a una cierta superación dialéctica de la oposición entre un concepto de yo o de sujeto fuerte, sólidamente fundamentado en la realidad de la conciencia o de la sustancia psíquica y otro concepto del yo, del sujeto tan débil, tan frágil y tan evanescente que carece de toda perspectiva solidaria y comunitaria. Esta oposición dialéctica tiene cierto paralelismo en el plano de la filosofía moral con las ideas de sujeto que defienden las dos corrientes más importantes del momento: las comunitaristas y las neoindividualistas. Una ética de la "autenticidad", como la que parecen requerir muchos autores actuales, exige una reformulación del sujeto, una redefinición del yo que sea capaz de superar de un lado una ontología dogmática y apriorística y por otro lado una destrucción total del sujeto en

un solipsismo narcisista incapaz de comunicación y de compartir unos valores morales comunes.

Como se ha visto en capítulos anteriores ni el neoindividualismo estricto ni el comunitarismo absoluto han podido hasta ahora superar sus respectivas tradiciones intelectuales para explicar la realidad social en la que vivimos. Como se ha visto en este apartado, la sociología actual insiste en que se está produciendo un "retorno del sujeto" que demuestra que no está la idea de yo definitivamente muerta y que está encontrando nuevas formas modernas de "expresión", como ha señalado con acierto Ch. Taylor.

Es cierto que el posmodernismo habló con cierta trivialidad de la "muerte del hombre" y de la "muerte del sujeto". Hemos visto que las instituciones de la modernidad reciente han provocado en el sujeto moderno una "crisis de sentido" y un alto grado de confusión e incertidumbre existenciales; sin embargo, en los últimos años la interpretación de la reflexividad del yo o del sujeto, característica propia de las instituciones de la modernidad, es considerada como un conjunto de posibilidades que el individuo tiene a su alcance para una realización auténtica del sujeto, para una verdadera "remoralización de la vida social".

Ya hemos visto cómo P. Berger y T. Luckmann insistían en que en las sociedades modernas el individuo siente esa falta de proyecto vital personal de un modo mucho más acusado que en las sociedades premodernas. En aquellas comunidades la tradición religiosa ofrecía sentido y proyectos de vida a todos sus miembros y ellos normalmente encontraban en el seno de esa tradición un sentido global a su existencia. Pero en las sociedades modernas actuales ya no existe una tradición única y común para todos los ciudadanos, sino que hay muchas opciones y alternativas a la hora de decidir sobre nuestros proyectos vitales. Los actos de la vida cotidiana ya no están regidos por un marco de sentido y de referencia ni el futuro está programado de acuerdo a un único sentido de la historia.

En la modernidad tardía parece que el sentido de la existencia de los individuos reside en la confianza en los ritos de control que ofrecen los expertos. Un ejemplo emblemático de ello es que miles de personas en las sociedades modernas acuden semanalmente a un psicoterapeuta para que éste les ayude mediante estrategias, orientaciones y consejos a interpretar adecuadamente las acciones de su vida cotidiana y les ayude a superar sus frustraciones y sus angustias.

El concepto de "estilos de vida" que antes hemos analizado es uno de los que mejor evidencian esa nueva posibilidad de que el sujeto humano se realice de modo personal al apropiarse libremente de un proyecto personal de vida al margen de una tradición o de una autoridad de tipo religioso y frente a las estructuras económicas y sociales de dominación y

alienación del capitalismo actual.

Hace ya más de veinticinco años el sociólogo Peter Berger expuso con clarividencia cuáles eran los rasgos de una sociedad moderna y de unos sujetos que vivían en un "mundo sin hogar" ("Homeless mind"). Después de ese lapso de tiempo, parece que hay hoy día brotes y síntomas de una recuperación de algunos restos de aquel naufragio existencial y moral con en el que podemos intentar reconstruir una "pequeña casa", un "sencillo hogar" en una sociedad mundial en la que muchos están a la intemperie. En los umbrales de este nuevo siglo y milenio, ¿hay signos esperanzadores de que caminamos hacia una reconstrucción de un nuevo sujeto ético y de una nueva sociedad? ¿Existen rasgos sociales que permitan augurar una nueva remoralización de la sociedad? ¿Dónde pueden estar las claves de esa nueva subjetividad ética?

La sociología actual insiste en que esta recuperación del yo y esa reconstrucción de una nueva subjetividad exigen a su vez una nueva política que libere el "mundo de la vida" de todas las trabas y las represiones a las que está todavía sometido. La nueva política que están demandando esos síntomas de un yo reflexivo con proyectos vitales y personales propios debe estar articulada de tal modo que armonice la libertad y la autonomía de cada persona con una organización social justa. Este es el reto de toda la filosofía moral y política de la modernidad: hacer compatible en la práctica la autonomía y la libertad personales con la justicia de la organización económica y social.

En capítulos anteriores ya se han analizado las propuestas teóricas del neoliberalismo y del comunitarismo a la vez que sus insuficiencias teóricas y prácticas. En este momento retomamos el concepto de "estilo de vida" siguiendo el análisis de A.Giddens porque en él puede situarse el enlace conceptual que permita armonizar social y políticamente la libertad individual con la justicia comunitaria, la autonomía personal con la necesaria justicia social.

En la sociedad actual, moderna y postradicional, la emancipación del sujeto o del yo puede lograrse creando un "estilo de vida" personal y auténtico que de modo reflexivo y autónomo se enfrente al poder del Estado y de otras instituciones que actualmente reprimen "el mundo de la vida". Todas las políticas que pretendan ser justas y respetuosas con las libertades deben necesariamente intentar resolver el problema de la identidad del yo en la época actual, tal y como ha sido presentado en este capítulo.

Los movimientos sociales actuales como el feminismo, el ecologismo y el pacifismo son creaciones de la modernidad tardía o reciente y representan sin duda los valores de una nueva identidad refleja del yo, de una nueva subjetividad ética ya que demandan la adopción de nuevos

"estilos de vida" asumidos libre y responsablemente por los individuos que se asocian para exigir su reconocimiento. Por ello estos movimientos establecen vínculos entre los individuos y la comunidad a la que pertenecen y además con el género humano en cuanto tal, ya que plantean cuestiones ético-políticas de gran calado. Aunque no es fácil encontrar soluciones a los dilemas morales de nuestro tiempo centrados en la conciliación dialéctica entre autonomía individual y justicia comunitaria, se pueden reinterpretar y ampliar los derechos humanos incluyendo los valores morales del feminismo, del ecologismo y del pacifismo y se deben apreciar en los nuevos "estilos de vida" preconizados por estos movimientos un intento serio de remoralización del individuo y de la sociedad moderna.

La crítica racional del sujeto descentrado y débil del posmodernismo y del posestructuralismo se puede hacer desde el planteamiento de los estilos de vida asumidos libre y conscientemente por el sujeto que impulsen nuevas formas de vivir acordes con el respeto a la vida de cada uno, de los demás y de todos los seres de la Naturaleza.

En el Anexo final de esta Tesis, se aporta una investigación de sociología cualitativa que pretende ofrecer un "mosaico de discursos juveniles" acerca de sus vidas y de la sociedad en la que viven. Es una muestra elaborada con criterios selectivos y dentro de la concepción de Jesús Ibáñez acerca de la sociología y de su método de investigación cualitativa. Su objetivo es poner de relieve el conjunto de valores morales que emergen en los segmentos juveniles de las sociedades modernas actuales y contrastarlo con las categorías de la ética moderna y posmoderna que hemos establecido a lo largo de la Tesis y comparar esos discursos con los movimientos sociales y estilos de vida que los teóricos de la sociología actual dicen ver en el futuro de la misma. Se ofrecerán dos investigaciones, una de 1993 y otra de 2003, para realizar un análisis comparativo de los resultados de las mismas y estudiar los cambios que se han producido en estos diez años.

3. 4.-- Hacia una nueva "subjetividad ética"

Puesto que el intento último de la Tesis es alumbrar, si ello es posible, una reconstrucción de una subjetividad ética que trate de resituar el conflicto teórico-práctico entre las tres construcciones histórico-filosóficas del sujeto ético que ha habido hasta hoy, voy a resumir cuáles son los rasgos de las tres formas de subjetividad que se han analizado: el sujeto "premoderno-tradicionalista", el sujeto "moderno-ilustrado" y el sujeto "posmoderno-postilustrado". Reconozco que es difícil reducir a una clasificación las tipologías de todas las formas de vida moral y de conciencia ética que se han dado en Occidente desde los griegos hasta hoy, pero no se puede

avanzar conceptualmente sin establecer ciertos rasgos definitorios y de clasificación, aunque sean provisionales. Se trata, obviamente, de una clasificación elaborada desde la óptica de la modernidad y del enfrentamiento entre el cristianismo como filosofía moral y las éticas de la modernidad y de la posmodernidad.

a) El sujeto "premoderno-tradicionalista"

La posición filosófica que mantiene esta tesis de la "subjetividad premoderna y tradicionalista" tiene su origen en una visión negativa de la Ilustración y de la Modernidad y ancla sus raíces en una ontología y en una antropología cristiana o mejor, judeo-cristiana. No pueden defender una "vuelta histórica al cristianismo medieval" en el que el sujeto humano, según ellos, armonizaba todas las esferas de actividad técnica, ética, estética, técnica y filosófica, porque la historia es irreversible y no se repite fácticamente jamás. El profesor Macintyre es consciente de que S.Benito no puede revivir y proponerse como modelo ético para el hombre de hoy y, sin embargo, nos dice: *En nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente, a San Benito.*¹¹¹

Se podrían caracterizar los rasgos definitorios de la subjetividad premoderna o tradicional del siguiente modo:

- El ser humano es un ser ontológicamente finito, limitado y dependiente de una realidad superior absoluta, Dios, a la que está "religado" de modo necesario. Esta definición de la realidad humana como contingente y como existencia creada por Dios es fundamental para entender el sentido último de la vida humana y del ser humano en su actividad estética, ética, social, política, económica, científica y técnica, ya que todos los ámbitos o esferas de la actividad de los seres humanos adquieren pleno sentido y su verdadera finalidad moral si se ordenan al Bien o Fin último que es Dios. Este presupuesto ontológico y antropológico es explícito en autores previos a la Modernidad como Santo Tomás de Aquino, pero es la base filosófica de otros muchos autores que rechazaron de una u otra manera el proyecto ético de la Ilustración como Donoso Cortés y Sören Kierkegaard que vivieron en los mismos años del siglo XIX; y en nuestros días es un presupuesto metafísico fundamental de autores como A.Macintyre y Ch.Taylor, con diferencias importantes entre ambos respecto a su crítica de la modernidad y aunque en ocasiones Taylor no exponga claramente su posición teísta.

¹¹¹ A.Macintyre. "Tras la virtud". Ed.Crítica. Barcelona. 1987. p.322

- El ser humano sólo puede autorrealizarse en el plano de la vida moral y esta autorrealización tiene que basarse en la práctica de la virtud, en la práctica del bien que es la meta toda vida humana. Este Bien tiene un carácter objetivo, es independiente de los deseos y de las creaciones de cada individuo y el sujeto humano debe reconocerlo así y aceptarlo como tal.

Este rasgo definitorio de la vida virtuosa del ser humano tiene al menos dos orígenes distintos, según las versiones de los autores actuales; por un lado, la Grecia clásica, sobre todo Aristóteles y por otro, el cristianismo. La concepción teleológica es común a ambas tradiciones de la filosofía moral; sin embargo, las diferencias entre ambas son radicales, ya que el finalismo aristotélico no está basado en una previa ontología creacionista, sino, a mi modo de ver, en una concepción biologista de todos los seres naturales que no permite el trasvase al cristianismo que ha hecho por ejemplo Macintyre. La ética inmanentista y naturalista de Aristóteles demanda la autorrealización del ser humano en la vida social y política aunando la actividad teórica con la práctica de la virtud o de la excelencia humana. El "dios" de Aristóteles no es en absoluto semejante al Dios del credo cristiano, que está basado en una Revelación divina: Fin último, Bien objetivo y Perfección infinita, Creador de todo, Padre y Providencia eterna de la humanidad, Origen y Fin de toda la historia humana.

Por lo tanto, la relectura de la "vida virtuosa" en los defensores de la "premodernidad" puede ser bastante diferente en el caso de los "tradicionalistas cristianos" y en el de los "neoaristotélicos". Para los pensadores cristianos, no se puede ser virtuosos sin las tres grandes virtudes teologales (fe, esperanza y caridad), aunque su formulación actual sea muy diferente en la hermenéutica de Tomás de Aquino, en la de Donoso Cortés y en la de algunos autores cristianos actuales. El hecho esencial es que, al menos para Macintyre, puede haber y hay una reinterpretación de la virtud aristotélica desde una unidad conceptual superior que armoniza ambas concepciones que en principio son muy diferentes: es el concepto de "*vida buena*". Por eso, señala Macintyre, en Tomás de Aquino y en el catolicismo, una virtud es, como para Aristóteles, un hábito cuyo ejercicio conduce al logro del 'télós' humano. El 'bien' del hombre es, por supuesto, sobrenatural y no sólo natural, pero lo sobrenatural redime y completa lo natural. Además, la relación de las virtudes en tanto que medios para un fin, que es la incorporación humana al reino divino que ha de venir, es interna y no externa, igual que en Aristóteles. Por descontado, este paralelismo es lo que permite a Tomás de Aquino realizar la síntesis entre Aristóteles y el Nuevo Testamento. El rasgo clave de este paralelismo es la manera en que el concepto de 'vida buena del hombre' prima sobre el concepto de virtud".¹¹²

¹¹² A.Macintyre."Tras la virtud". ibidem. p.230

Esta reinterpretación neoaristotélica y neocristiana insiste en ofrecer una concepción del bien que superpone con total ingenuidad el Bien sobrenatural, único y absoluto con los múltiples bienes en conflicto a que aspira por naturaleza y por educación el ser humano y afirma gratuitamente que el orden sobrenatural es la perfección y complementación del orden natural humano. ¿Es admisible filosóficamente aceptar tan fácilmente dos misterios fundamentales del credo cristiano (Creación y Encarnación) o por el contrario esas afirmaciones constituyen unas creencias, unos datos de fe religiosa cuyas razones no son justificables mediante procedimientos racionales?

Para rastrear otra hermenéutica de la ética aristotélica que discrepa radicalmente de la ofrecida por este autor neotomista bastaría con seguir la guía de otros autores que han intentado llegar a Aristóteles desde su contexto griego, filológico y filosófico, como por ejemplo, Emilio Lledó y Marta Nussbaum.

Hay que dejar hablar al griego Aristóteles acerca de la "vida buena y de la virtud", ya que la seguridad que parecen tener algunos neotomistas en su interpretación no era tal para el autor de Estagira, *puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que puedan realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios*¹¹³

b) El sujeto “moderno, ilustrado”

Los análisis que hemos hecho sobre la modernidad y la Ilustración, sobre todo en lo que se refiere a las filosofías morales del siglo XVIII, nos permiten afirmar que la Ilustración europea, salvo raras excepciones, mantuvo una concepción de la Naturaleza y del ser humano dentro de la metafísica creacionista del cristianismo. La mayoría de los autores fueron deístas y la idea de sujeto que defendió la Modernidad se bifurcó en dos concepciones que, a la postre conducirían a dos filosofías totalmente diferentes: el yo puntual del empirismo y el yo trascendental del racionalismo kantiano.

¹¹³ Aristóteles. "Ética nicomáquea. Ética eudemia". Ed.Gredos. 2ª reimpresión. Madrid. 1993.p.132

La idea y la crítica del yo en el empirismo estuvo representada por Locke y Hume. El sujeto para Hume no era más que un haz de fenómenos, un fluir continuo de actos conscientes, que él llamó “impresiones e ideas”. La cuestión de la moralidad en Hume, al igual que en Shaftesbury y Hutcheson, no se puede resolver desde la racionalidad, pues es una “cuestión de hechos” y en ellos el sentimiento de aprobación o desaprobación de los actos es el origen de lo bueno y de lo malo. El sujeto racional de la filosofía anterior no existe y no puede aceptarse la sustancia consciente del cartesianismo, la “res cogitans”; por eso, el sujeto moral actúa tratando de controlar sus pasiones y guiándose por el sentimiento de “compasión y de humanidad” para con los demás seres humanos.

Frente a esta ética emotivista, se alzó la gran construcción racionalista del kantismo que tiene como base el “sujeto trascendental”, una conciencia capaz de establecer el “imperativo categórico” como norma moral universal y necesaria de todo el género humano. Mientras que en las éticas anteriores siempre la felicidad era la meta “material” de toda la actividad moral de los seres humanos, con Kant la pura forma de la acción moral controlada y dirigida por la razón práctica se convierte en el criterio decisivo para la bondad o maldad de una acción. Las formulaciones del imperativo categórico han llegado a nuestros días como la mejor expresión de la difícil armonía entre dos posiciones sobre la moralidad humana: la universalidad y la autonomía moral.

La posición de la filosofía trascendental ha sido revisada y actualizada por el neomarxismo de varios autores como Apel y Habermas. La relectura de la ética kantiana que han realizado estos neomarxistas tiene en cuenta la psicología social, la filosofía del lenguaje y la crítica marxista de la economía y de la política. El ideal de una justicia universal es posible alcanzarlo en una sociedad en la que los individuos son capaces de dialogar y comunicarse y de llegar a formular acuerdos sobre cómo vivir mejor, pero dejando a un lado las concepciones de carácter metafísico sobre el bien y la virtud. Estos autores neomarxistas mantienen la idea de un sujeto humano racional, con lenguaje lógico, que aspira a la autonomía moral y dotado de capacidades argumentativas tales que le permitan alcanzar consensos con sus interlocutores sobre cuestiones morales en las que entran en juego intereses contrapuestos. El ideal de la justicia en la vida social y política aparece como la meta irrenunciable de la ética discursiva de Apel y Habermas.

Esta herencia del sujeto racional e ilustrado es también la que ha retomado John Rawls,

otro de los grandes autores de la filosofía moral de nuestro tiempo. Su teoría de la justicia se apoya en la defensa de los ideales éticos de la Ilustración, como la universalidad y la autonomía; pero es mucho más sensible que los neomarxistas a las dificultades de alcanzar un universalismo ético, ajeno a todo contexto histórico y cultural. Las polémicas suscitadas en los últimos años entre Rawls y los autores neomarxistas de la Escuela de Frankfurt no son acerca de la superación de la modernidad o del rechazo frontal de los ideales de justicia para la humanidad, sino en el tema del universalismo vacío y formalista al que reducen la ética los neomarxistas, al no analizar otros factores psicológicos, sociales e históricos que constituyen la base de toda conducta ética. Para Rawls, tanto Apel como Habermas han caído en un nuevo error, el “pragmatismo trascendental” de su filosofía del lenguaje; una especie de nuevo idealismo ético, frente a una especie de “realismo ético” que defiende Rawls.

c) El sujeto “posmoderno y postilustrado”

La visión de Nietzsche y de Freud sobre la conciencia humana es el antecedente más claro de esta “muerte del sujeto”. El yo humano que nos describe Nietzsche es ante todo, “voluntad de poder” y su conciencia moral no es más que el resultado del resentimiento vital. Por su parte Freud considera al sujeto, a la conciencia, al Yo como una instancia a merced de las luchas entre el Ello pulsional y el Super-Yo represor y moralizante. El sujeto como fuerza vital, como haz de deseos, y el sujeto como “sujetado” y dominado por el Ello y el Super-Yo son la base de toda la crítica posmoderna a la construcción filosófica del “sujeto moderno”.

Los excesos racionalistas, idealistas y cientifistas de la Ilustración fueron vistos por Nietzsche y más tarde por Freud como síntomas de una grave enfermedad de la humanidad occidental, como señales de una decadencia, de un malestar y de una patología muy profunda. La enfermedad que podría denominarse “hiperracionalismo” derivó de la idea de un sujeto divinizado como Razón Absoluta y adorado en el altar de la Ciencia y de la Técnica occidentales. Ese sujeto consciente y reflexivo que podía dominar el mundo y conquistar a su antojo la Naturaleza está en el origen de gran parte de las barbaries y crueldades que se produjeron en el siglo XX. Como bien señaló Husserl, el “mundo de la vida” había sido colonizado por los excesos, por los delirios de la Razón.

La crítica a la Modernidad y a la Ilustración que antes hemos visto de la mano del posmoderno Jean Lyotard nos conduce a la idea de un sujeto descentrado, fragmentado y débil que es incapaz de guiar y controlar la conducta ética del ser humano. Un sujeto policéntrico, desviado, deformado y débil. Un sujeto que tiene más en común con la idea de Pascal sobre el ser humano como algo muy frágil (“la caña pensante”) que con el yo consciente cartesiano (“Yo pienso luego yo existo”). La crítica posmoderna ha puesto en evidencia que los seres humanos, tal y como señalaron acertadamente Nietzsche y Freud, son también y, de modo fundamental, una

energía pulsional, unos deseos y una voluntad. La idea de que el sujeto humano es no sólo racionalidad ni lenguaje argumentativo, sino también sentimientos, instinto y vida y de que sus creencias están tan arraigadas que generan muchas prácticas sociales y morales sin saberlo, es de enorme trascendencia para la reconstrucción de la ética.

Uno de los temas recurrentes de la polémica entre Habermas y los autores posmodernos y también entre Habermas y los “tradicionalistas o neoconservadores” es que la visión del sujeto racional que ha predominado en la cultura occidental desde Grecia hasta nuestros días ha llevado a la construcción de un tipo de moral y de sociedad distorsionada, reduccionista e infeliz. Las críticas radicales de Nietzsche y Freud a la cultura occidental aciertan en su diagnóstico de lo esencial, ya que los deseos y los sentimientos son claves para la comprensión del ser humano, de la ética y de la sociedad.

Parece bastante claro que la búsqueda de una nueva visión del sujeto es la base fundamental para la recreación de una nueva "filosofía moral", ya que en gran medida todo imperativo ético depende de nuestra concepción de lo que es el ser humano, puesto que a partir de lo que consideremos que es el ser humano, podemos pensar lo que puede y debe llegar a hacerse. Y es que desde el punto de vista psicosocial y ético el ser humano es una construcción y destrucción continuas de sí mismo.

d) Escenarios teóricos para la “reconstrucción” de la subjetividad ética

Biocentrismo, pasiones, autonomía, dialógica, socialidad, género, consumo, virtualidad, laicidad

En este apartado se intenta diseñar una nueva subjetividad ética que se haga cargo de la complejidad humana que las ciencias biológicas y humanas nos ayudan a comprender; para ello hemos de intentar esbozar los nuevos escenarios en los que ya vivimos los seres humanos en este nuevo milenio; es en esos nuevos escenarios donde se está planteando esta posible reconstrucción del sujeto ético que vive su identidad moral en unas dimensiones que hasta hora no había vivido. De ahí la complejidad y la dificultad de abordar esta reconstrucción; es un ensayo teórico que encierra riesgos evidentes y que quizás no logre aportar muchas salidas a la sociedad “laberíntica” en la que vivimos.

La primera característica de este sujeto ético tiene que estar basada en los datos que la biología y las ciencias humanas nos proporcionan hoy. No se puede hablar hoy de sujeto humano sin tener en cuenta que es un sistema biológico y lingüístico que lo hace solidario de los seres vivos, pero que le aporta también ciertas diferencias.

Tras el análisis de esta base biológica y lingüística irrenunciable hay que dedicar un estudio detallado al significado del amor, de los afectos y de las pasiones en la configuración del nuevo sujeto ético. La aportación de la filosofía moral de Espinoza es esencial para esta relectura de la ética occidental y de la nueva subjetividad que se pretende reconstruir. La racionalidad por sí misma no es suficiente para comprender la conducta ética de los seres humanos y tampoco la relectura unívoca de la ética sobre la base de la razón lingüística, ya que los deseos y las pasiones no son siempre reducibles a palabras y a códigos lingüísticos. Por eso también aportaremos en este ámbito la crítica psicoanalítica de Lacan a la idea de sujeto, como algo tachado por el Ello, por el inconsciente, por las pulsiones.

Un elemento que la modernidad considera totalmente necesario en el sujeto ético, es el de autonomía, ya que sin esa capacidad de autolegislación específica del individuo humano no hay en realidad conducta ética. Ahora bien, ese elemento configurador de la ética humana presenta en la práctica varias dificultades en su realización y hay que analizar ampliamente su relación con la heteronomía moral que está siempre presente en el desarrollo moral de las personas.

Otros aspectos esenciales en la configuración del sujeto ético en la actualidad son su vertiente social y política en un mundo globalizado, la connotación esencial del género en la construcción de la identidad ética en contra de una visión androcéntrica de la ética, el significado del consumo de bienes en la sociedad mercantilizada en la que vivimos, el tema del yo virtual o digitalizado en que nos movemos en el mundo de la telecomunicación y, por fin, la apertura a la laicidad en un mundo multicultural en el que las tradiciones religiosas deben ser factor de respeto y de tolerancia y no de fundamentalismos e integristas.

Como señalan acertadamente Edgar Morin y Remo Bodei desde planteamientos filosóficos distintos, hay que superar las oposiciones “homo sapiens-homo demens” y “ratio-passio”, como si se tratase de una contradicción irreductible y hay que elaborar una nueva lógica acerca de lo humano, de la cultura y de la sociedad en la que el pensamiento complejo y dinámico sustituya para siempre al reduccionismo de la razón frente a los deseos y los afectos. En el caso de E. Morin, se trata de una nueva mirada hacia el individuo, la especie, la sociedad y la cultura humana, basada en las ciencias biológicas y en las humanas. En el caso de Bodei se trata de una revalorización de los deseos, de las pasiones y de los afectos desde una relectura de Espinosa y de toda la filosofía moral desde los estoicos hasta Nietzsche. En ambos casos se trata de tratar de renovar la visión del ser humano en su dimensión individual y social, biológica y cultural, racional y afectiva para

poder reconstruir la ética y la política desde una visión compleja de lo humano y no desde una racionalidad simple y reduccionista.

En esta misma línea de tratar de superar las dicotomías entre la ciencia y el humanismo, hay que situar también las interesantes reflexiones acerca del sujeto de Jesús Ibáñez, que fue mucho más que un sociólogo, ya que introdujo una original filosofía de la subjetividad en todos sus trabajos sobre la biología, la sociología y el pensamiento humano en general., sobre todo a través de sus obras *El regreso del sujeto* y *Del algoritmo al sujeto*.

La Ilustración exageró la potencia de la Razón y la Posmodernidad se excedió en la destrucción de lo racional. Ni el racionalismo universalista, vacío y formalista ni el posmodernismo narcisista y subjetivista son el camino adecuado. La nueva subjetividad ética que se quiere reconstruir tiene que articular el modo de actuar de ambas instancias: la racionalidad y el deseo, porque el sujeto humano es un poliedro polifacético y complejo que se parece más a los “objetos fractales” que al cauce sereno y luminoso de un río bien encauzado.

La idea de que el sujeto “regresa” quiere decir que en realidad no se ha ido del todo nunca, ya que “la muerte del hombre” proclamada por el postestructuralismo en nombre de las estructuras descubiertas por las ciencias humanas (lengua e historia sin sujetos), se presentaba como el epígono filosófico que definitivamente terminaba con la filosofía de la conciencia o de la subjetividad; pero en realidad, como señala acertadamente J.Ibáñez, en la física cuántica, en la matemática de Cantor y de Gödel, en el psicoanálisis de Lacan y en la misma sociología actual se aprecia que el sujeto es inevitable, ya que siempre está integrado en el proceso de observación de los hechos y de la construcción del conocimiento. La objetividad pura no existe nunca y la autorreferencia y la reflexión son procesos que están siempre en el límite interior del conocimiento humano.

Desde el análisis semiológico que establece J.Ibáñez es evidente que todo lo dicho, todo lenguaje es dicho por alguien y que el sujeto está dividido en sí mismo en dos facetas indisociables: la parte que conoce (sujeto) y la parte conocida (objeto). Lo específico de los sujetos humanos es que somos sistemas autopoieticos y paradójicos, al decir de H.Maturana y F.Varela. Y esto significa que somos sistemas vivos y sistemas hablantes; es decir, que estamos instalados en la paradoja, porque los seres vivos y más todavía los sistemas hablantes como los humanos disponemos de una organización cerrada y de una información abierta; somos productos de nosotros mismos sometidos a una lógica recursiva y circular. Como sistemas biológicos nos adaptamos al medio para sobrevivir y por azar mediante las mutaciones lo vamos consiguiendo y como sistemas hablantes también nos adaptamos, pero somos capaces de modelar y cambiar el medio mediante sistemas simbólicos, mediante códigos lingüísticos. Como señala acertadamente Ibáñez, *los seres vivos y los seres hablantes son paradójicos porque se producen a sí mismos. Y yo*

*no puedo pensar sin pensar mi propio pensamiento, porque si pienso sin pensar mi propio pensamiento, lo que estoy haciendo será lo que se quiera, pero desde luego no es pensar: sólo el pensamiento paradójico es verdadero pensamiento*¹¹⁴

4.1. Biocentrismo

Las bases biológicas del individuo, la sociedad y la cultura humanas son incuestionables, pero eso no significa que los biólogos sean los únicos que tengan la última palabra para hablar del individuo humano. Por eso, las nociones básicas que aportan la biología, la psicología, la sociología, la informática, la lingüística y la historia se deben integrar en una visión filosófica de corte interdisciplinar que interprete la complejidad del ser humano. Esa es la tarea a la que se ha dedicado, entre otros, autores como Jesús Ibáñez y E.Morin, a los que seguiremos en este apartado. La filosofía moral y política no puede prescindir de los conceptos de primer orden que ofrecen las ciencias de la vida y las ciencias humanas, ya que cualquier antropología de nuestro tiempo debe apoyarse en los resultados conseguidos por la investigación científica, sin abocar a un nuevo neopositivismo de carácter biologista. Es cierto que la biología actual es la ciencia del presente y del futuro, ya que está permitiendo descubrir los últimos secretos del código genético de la especie humana, pero eso no significa que la explicación genetista sea la definitiva sobre la conducta racional y lingüística del “homo sapiens-demens”.

Los avances de la biología genética en las últimas décadas han sido de tal calibre que el mismo concepto de individuo humano y el de persona se han visto sometidos a nuevas reformulaciones. Los temas relativos a la vida del individuo y a sus decisiones de carácter moral han adquirido una importancia crucial ya que afectan al núcleo mismo de la autonomía moral, de la libertad humana. La pregunta kantiana que todo ser humano en su experiencia vivida se ha formulado en alguna ocasión es ¿qué debo hacer?; pero el alcance de esta pregunta se revela mucho más inquietante debido a los avances de la biotecnología que se pueden aplicar a los seres humanos; y es ahí donde la bioética aparece como ayuda racional para los expertos en las ciencias de la vida. Como bien señala el profesor Ramón Valls¹¹⁵, es precisamente en los límites de la vida y de la muerte del individuo (manipulación genética en todas sus formas, aborto, eutanasia y suicidio) donde se plantean al ser humano, a veces de modo dramático, dilemas morales que exigen criterios éticos para su resolución y el concurso de comités de expertos que asesoren sobre ello. En cualquier caso, las sociedades humanas más desarrolladas han aceptado una serie de

¹¹⁴ J.Ibáñez. “El regreso del sujeto”. Siglo XXI. 1ª ed. Madrid. 1994.
Introducción. P.XVII

¹¹⁵ Cfr. Ramón Valls. “Ética para la bioética y a ratos para la política”.
Gedisa. Barcelona. 2003. p.193-223

principios ético-jurídicos contenidos en la Declaración de Belmont (1978) y en otras posteriores que la han desarrollado. Esos principios son dos básicamente: la autonomía moral y la justicia en la aplicación de la biotecnología a los seres humanos.

Pero es que además el rasgo del biocentrismo requerido para la reconstrucción de la subjetividad ética se refiere también a la superación del antropocentrismo propio de la ética durante muchos siglos, como si la especie humana fuese la dueña absoluta del planeta. La nueva visión de la especie humana que muchos biólogos y filósofos defienden se basa en que el sujeto humano tiene obligaciones morales para con los animales y para con la biosfera. El hecho de que los seres vivos carezcan del lenguaje humano no exime a la especie humana de proteger la vida en todas sus formas, ya que la especie humana forma con todos los seres vivos un ecosistema en el que todos estamos insertos. Y además, esta idea ecológica del sujeto ético revela un tipo de solidaridad intergeneracional que es nuevo en la ética. Los seres humanos actuales contraemos obligaciones con las futuras generaciones, con nuestros descendientes, ya que si no respetamos el medio ambiente y si lo destruimos irresponsablemente pondremos en peligro la supervivencia de miles de seres humanos. Por todo ello, no sólo la ética ha de ser ecológica, sino también la política.

La complejidad de la realidad que el pensamiento quiere descifrar le obliga a E.Morin a repensar sobre el ser humano desde varias relaciones que él denomina trinitarias: las relaciones entre individuo-sociedad-especie; las relaciones entre mente-cerebro-cultura y las relaciones entre razón-afectividad-pulsión. La lógica que parece presidir estas complejas relaciones es dialógica y recursiva; es decir, que entre las distintas instancias se da una complementariedad y un cierto antagonismo, pero a la vez se produce un “bucle recursivo” que supone la superación de la causalidad lineal entre las causas y los efectos. Los sistemas de los seres vivos, como somos los humanos, se autoorganizan y se autoproducen y en ellos los efectos producidos son a su vez los productores de lo que los produce. Esta idea de recursividad puede comprenderse si se explica mediante un ejemplo tomado de las relaciones entre cerebro y mente. Estas ideas han tenido un desarrollo teórico extraordinario en las obras de los biólogos chilenos H.Maturana y F.Varela, a las que se remiten con frecuencia tanto E.Morin como J.Ibáñez.

¿Cuál es la base biológica del pensamiento humano? ¿Cómo se puede explicar que el lenguaje humano y todas sus manifestaciones creativas hayan sido posibles? La respuesta es evidente: gracias a un proceso evolutivo de complejificación cerebral que permitió la aparición del “homo sapiens” que, no obstante, mantiene sus herencias biológicas en un cerebro reptiliano (paleocéfalo) y un cerebro de mamífero (mesocéfalo) en los que “alberga” los impulsos agresivos y la memoria. Toda las capacidades de la mente humana se basan en ese desarrollo cerebral, pero a su vez la mente humana ha ido inventando nuevas formas de intervención sobre el cerebro para estimular todas esas capacidades mediante las drogas, las medicinas y todos los fármacos inventados a lo largo de la historia humana. Más aún, los aparatos creados por la tecnología

humana le permiten soñar con posibilidades que antes parecían imposibles. Hoy los ordenadores piensan, calculan, hablan y dirigen multitud de aparatos con más precisión y rapidez que cualquier ser humano. Los productos creados por el ser humano causan efectos en el mismo cerebro humano, que es en definitiva el agente causante de todos ellos. Ésa es la ideal del bucle recursivo y del principio de retroacción que configura toda la dinámica de las sociedades humanas.

En lo que se refiere a la reconstrucción de la nueva noción de sujeto que nos interesa en esta tesis hay una serie de conceptos en torno al individuo, la especie, la sociedad y la cultura humana que son básicos para esa reconstrucción conceptual.

-El individuo humano es un ser vivo enraizado en la Tierra, en la biosfera. Es un animal de la rama de los vertebrados, de la clase de los mamíferos y del orden de los primates; es decir, que es un ser vivo sometido a todas las condiciones que impone la vida sobre la Tierra. El proceso de “hominización” que dio lugar a la aparición del “homo sapiens” comenzó hace unos siete millones de años y tuvo sus fases más importantes en la bipedación, la manualización, la verticalización del cuerpo, la cerebralización, la juvenilización y la complejización social. En realidad muchos vertebrados acuáticos y aéreos nos superan en capacidades de ejecución biológica, pero sin embargo el “hipermamífero humano” gracias a su capacidad tecnológica ha superado a todos los demás animales en el dominio y adaptación a todos los medios.

-El individuo humano tiene la capacidad de los mamíferos de relacionarse afectivamente, con amor y ternura, con ira y con amistad, llevando hasta el extremo su capacidad de amor, de odio, de gozo y de sufrimiento, no sólo hacia sí, sino también hacia los demás seres humanos. Su sexualidad no es estacional ni está limitada a la reproducción como en los demás mamíferos, sino que impregna su vida entera, sus ideas y sus sueños. En este sentido se puede decir que es un “mamífero hipersexuado”.

-El ser humano, a pesar de sus limitaciones biológicas y su similitud genética con los chimpancés y los gorilas (98% de identidad), tiene sin embargo unas capacidades cognitivas y organizativas tan extraordinarias que el 2% de diferencia genética con el grupo de los póngidos es lo que permite el despegue y el dominio de la humanidad sobre todos los seres vivos. La capacidad que mejor expresa el desarrollo creativo del ser humano en la Tierra es el lenguaje, ya que gracias a él la tecnología material y mental de los seres humanos ha producido toda la cultura humana en sus múltiples manifestaciones (mitos, religiones, literatura, arte, ciencia, filosofía...). Sin el lenguaje no se puede explicar el desarrollo social y cultural tan gigantesco que ha tenido la humanidad. La importancia del lenguaje en la interpretación correcta de la cultura humana es tal que hoy día todas las ciencias y la filosofía están de acuerdo en que es el principal instrumento tecnológico de la humanidad. Una metáfora que expresa bien lo que es el lenguaje humano es decir que nosotros estamos en el lenguaje y el lenguaje está en nosotros, como una “cárcel de cristal”; el

lenguaje nos encierra, pero nos abre; nos comunica, pero nos engaña; nos diferencia, pero nos universaliza; nos permite expresar el amor y el odio, la creación y la destrucción, la vida y la muerte.

Para Edgar Morin y otros autores como Clifford Geertz, la explicación de la aparición del “homo sapiens” y de su compleja cultura no se debe únicamente al desarrollo del cerebro, sino que como ellos señalan *la hominización biológica fue necesaria para la elaboración de la cultura, pero la emergencia de la cultura fue necesaria para la continuación de la hominización hasta Neandertal y Sapiens.*¹¹⁶ No se puede establecer por lo tanto una causalidad lineal en la que la animalidad explique la humanidad ni la humanidad aclare la animalidad, sino que se da una causalidad dialógica en bucle, por la que hay una doble entrada, una de carácter biofísico y otra de carácter psico-socio-cultural. Por eso la secuencia cerebro-mano-lenguaje-mente-cultura-sociedad no es lineal ni unidimensional sino recursiva y pluridimensional. La cultura humana es la segunda naturaleza del ser humano, por lo que no hay ser humano sin cultura y sin sociedad.

Las bases biológicas que hemos establecido para la reconstrucción del sujeto humano condicionan la supervivencia del “homo sapiens” sobre la Tierra y obligan a una relectura de la historia de la humanidad de términos como “racionalidad”, “progreso”, “cultura” y “humanidad”. Desde luego, obligan a pensar en la nueva subjetividad ética como una subjetividad biocéntrica, ecológica, y no meramente antropocéntrica, como un yo humano vinculado al biosistema y dependiente de él y no como un yo humano dominador y destructor del ecosistema.

Por lo tanto, la primera característica del nuevo sujeto ético es la del biocentrismo que supera los excesos del antropocentrismo y del homocentrismo de la época moderna.. Por tanto la nueva ética debe ser ecológica, debe tener en cuenta la inserción del ser humano en la biosfera y el respeto a todos los seres vivos.

4.2. Pasiones

En este apartado vamos a analizar dos formas de reconstrucción de la subjetividad ética que se apoyan en la revalorización de las pasiones y del deseo como algo constitutivo del sujeto humano y que es algo de lo que no se puede prescindir en la conducta moral de los humanos. Nos referimos a la relectura de la ética de Espinosa y a la revisión del sujeto por parte del psicoanálisis, sobre todo a la crítica del sujeto de J.Lacan.

¹¹⁶ E.Morin. “El método. La humanidad de la humanidad” ibidem. p.36

Una de las fuentes de la reconstrucción de la subjetividad ética está en la relectura de la filosofía moral de Occidente que ha realizado, entre otros, Remo Bodei. Este autor, a diferencia de la relectura que hemos visto en Charles Taylor, nos ofrece una visión de la filosofía moral de Occidente distinta, en la que intenta recuperar el valor moral de las pasiones, de los afectos y de los deseos sin renunciar a la racionalidad humana. Según él, toda la historia de la filosofía y, sobre todo de la ética, ha sido un intento por resolver la supuesta e irreductible oposición entre la razón y las pasiones, entre la racionalidad humana y sus sentimientos y afectos. Desde Sócrates y Platón la terrible oposición entre lo bueno y lo malo, el Bien y el Mal se ejemplificó admirablemente en el mito del “carro alado” tirado por un “caballo bueno” y un “caballo malo” (cfr. Fedro). El Alma y la razón simbolizada en la luz y en la claridad eran configuradas como la residencia del Bien y de todos los valores morales, mientras que el cuerpo se convertía en la sede del Mal y de todas las pasiones e instintos oscuros y perversos de los seres humanos. Las sedes respectivas del Bien y del Mal conducían de un modo inexorable a una especie de maniqueísmo antropológico y moral que trajo funestas consecuencias en la historia intelectual de Occidente.

El cristianismo heredó y adaptó por obra de Agustín y de sus discípulos medievales muchos de los conceptos de la antropología y de la ética platónica. De ese modo, las pasiones, los afectos y los deseos han sido vistos por la ética cristiana como el fondo oscuro e irracional vinculado al cuerpo humano que impedía a los seres humanos el ascenso a la vida buena, a la plena realización del ideal moral cristiano: la unión con Dios. La visión de la historia humana como un escenario de luchas y rivalidades entre los partidarios de la Ciudad de Dios (Iglesia católica) y los seguidores de la Ciudad terrenal, convirtió la política en el escenario de la disputa moral sobre la humanidad entre los racionalistas cristianos, poseedores del Bien, y los irracionalistas anticristianos, condenados al Mal. Basta con recordar cómo el hedonismo epicúreo fue considerado por los primeros Padres de la Iglesia como una moral más propia de animales que de seres humanos; aquellos filósofos hedonistas eran los representantes de la “piara de Epicuro”.

El estoicismo antiguo, Descartes, Espinosa, el neoestoicismo moderno, el romanticismo, A. De Tocqueville y los posmodernos son los principales impulsores de una ética que trata de armonizar la racionalidad y las pasiones, la inteligencia y los afectos, las ideas y los deseos en la conducta moral de los seres humanos. Por eso, la gran obra de Espinosa, “*Ethica more geometrico demonstrata*”, es el título emblemático de la superación de ese vínculo oximórico entre la razón y la pasión. La aparente e insoluble contradicción entre razón y pasión en la vida y la moral humanas, llevó a Remo Bodei a reutilizar ese oxímoro de resonancias espinosianas en su obra “*Geometría de las pasiones*”. No es casual que las matemáticas, sobre todo la geometría aparezca varias veces en filosofía moral como paradigma de control racional sobre la realidad y el mundo. Desde Pitágoras y Platón, pasando por Descartes, Hobbes y Espinosa, el ideal del formalismo geométrico ha sido el ejemplo a seguir por toda ciencia deductiva que tuviera ansias de universalidad y rigor objetivo. Sin embargo la ética, considerada casi siempre en Occidente como

un apéndice de la religión cristiana, no podía aspirar al título de ciencia. No obstante hay que afirmar con rotundidad que ni las pasiones son geometrizables ni la evidencia de las matemáticas es vista ya hoy como un ideal absoluto de objetividad y coherencia. (cfr. La obra de Gödel)

Por eso la obra de Espinosa representa uno de los intentos más serios por convertir a la ética en conocimiento claro y evidente, por dotarla de un método de investigación y de exposición tan científico y tan objetivo como el de la geometría y no sólo eso, sino que aquel “judío errante y heterodoxo” trató de establecer una visión nueva del ser humano, de la moral y de la política mediante una sabia combinación de lo racional y de lo afectivo, de lo humano y de lo divino, de lo individual y de lo social. Tras los excesos de la razón moderna e ilustrada que han conducido al fracaso moral de la actual sociedad tecnificada y consumista, la revalorización de las pasiones que hizo Espinosa puede ayudarnos a la reconstrucción del sujeto ético para la humanidad del futuro.

La ética de las pasiones que ahora se pretende reconstruir, trata no sólo de pasiones, sino también de deseos y éstos forman una espiral mucho más compleja y diversa que las pasiones. En la actual sociedad del hiperconsumismo los deseos cambian continuamente, son infinitos y, gracias a las oportunidades, todo es posible adquirirlo, todo es objeto de una posible adquisición. Por eso, la figura geométrica que expresa la infinitud inconmensurable de los deseos del hombre actual es la espiral, cuyo punto de origen está dibujado, pero cuyo final es infinito por inagotable. La ética de los deseos se revela, por tanto, mucho más compleja que la ética de las pasiones, tal y como la interpretó Espinosa; de todos modos, siguen siendo de gran ayuda sus definiciones de las pasiones, de los afectos y del “amor intelectual”.

El primer elemento que se debe considerar es que los individuos humanos viven y conviven con sus pasiones; es decir, que tal y como decía Aristóteles, al referirse a que cada día tiene sus cambios climáticos y su propia característica de frío, calor, lluvia etc., así los seres humanos, opina Espinosa, tenemos nuestra “atmósfera del alma” que son las pasiones. Por eso escribe Espinosa, *he considerado las pasiones humanas, como el amor, el odio, la ira, la envidia, la vanagloria, la misericordia y todos los demás sentimientos, no como vicios, sino como propiedades de la naturaleza humana, pertenecientes a ella del mismo modo que pertenecen a la naturaleza de la atmósfera el calor, el frío, la tempestad, el trueno y semejantes*¹¹⁷. Por lo tanto todos actuamos apoyados también en esas pasiones, ya que son algo que nos caracteriza, que nos acompaña siempre y, en principio, no tiene sentido decir que son buenas ni malas. Son amorales, son propiedades humanas, tan humanas como la racionalidad que ha pretendido erigirse en la propiedad específica de los seres humanos.

La división de las pasiones en frías y calientes, tranquilas y agitadas, responde a una división moderna que está conectada con la economía política desde Adam Smith y David Hume.

¹¹⁷ R.Bodei. op.cit. p.59

Lo que se puede denominar “pasiones tranquilas o frías” son en realidad los intereses, el cálculo racional por el que cada individuo sopesa antes de actuar los pros y los contras. Estos intereses económicos y sociales se dan sobre todo en una sociedad como la nuestra, en la que la utilidad económica se ha convertido en la motivación principal de la mayoría de las personas. Las otras pasiones, de las que habla Espinosa, como el miedo, la desesperación, la envidia, el odio, el amor etc. han sido catalogadas tradicionalmente como calientes y agitadas porque se consideran fruto de la irracionalidad y de los sentimientos. Son algo emocional desprovisto de todo valor cognitivo y ético.

La ética de Espinosa intenta analizar las pasiones humanas, las denominadas “calientes o agitadas” y revalorizar el papel que juegan en la vida humana, en la transición de los afectos a lo que él denomina “el amor intelectual”. En su ética trata de recombinar todos los conceptos antropológicos y éticos que muchos autores anteriores habían considerado opuestos. Por ejemplo, la razón y la pasión, la vida y la muerte, el amor y la inteligencia, el amor propio y el altruismo, el terror y la esperanza, la tristeza y la felicidad. Todos estos nudos de problemas y de aparentes contradicciones son conceptualizados por Espinosa como algo propio de los seres humano que constituyen la base de su conducta moral y que no se puede prescindir de ninguno de esos elementos bipolares para comprender la moralidad humana. Más aún, Espinosa considera que la política es, en realidad, “el gobierno de las pasiones humanas” y que es preciso conocer a fondo esas pasiones para poder gobernar a los seres humanos.

El análisis que hace Espinosa sobre las pasiones humanas es un modo de elaborar estrategias éticas. Su polémica con el estoicismo antiguo (Sócrates) y moderno (Justo Lipsio) se centra sobre todo en el excesivo rigorismo ético de esos filósofos. Para Espinosa la voluntad tiene capacidad de dominio sobre las pasiones y es capaz de poner ante nosotros aquellos bienes que nos son útiles para nuestra vida, para mantener y reforzar nuestra existencia. Las definiciones espinosianas son al “estilo geométrico”. Así, los afectos más importantes de los 48 que cita Espinosa en su ética, solamente hay tres fundamentales: “cupiditas”, “tristitia”, “laetitia”. Los demás se pueden obtener por sucesión genética de ellos. Otro concepto importante es el “conatus” que en castellano se puede traducir por “fuerza” o “potencia” y que significa *el esfuerzo con el cual cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser por un tiempo indefinido* (*Ethica III, proposición VII y VIII*).

La clave para entender las relaciones entre el “conatus”, la “cupiditas” y el “appetitus” está en un texto de Espinosa ampliamente analizado y comentado por Remo Bodei. Puesto que Espinosa está convencido de la bondad del método axiomático y racionalista propio de la geometría, vamos a transcribir este texto en el que aparecen las definiciones y diferencias conceptuales entre esos conceptos, porque es el mejor modo de entender sus nociones esenciales.

Cuando el conatus es referido solo a la mente se llama voluntad; pero cuando es referido juntamente a la mente y al cuerpo se llama apetito (appetitus); por consiguiente esto no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que sirve a su conservación; así pues, el hombre está determinado a hacerlo. No hay, entonces, ninguna diferencia entre el apetito y el deseo (cupiditas), salvo que el deseo se refiere en general a los hombres en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello se puede definir así: el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo.¹¹⁸

Desde esta perspectiva las pasiones no son, según Bodei, más que un tipo de conocimiento de un grado más bajo que los tres grados superiores de conocimiento: la imaginación, la razón y la intuición. En el lado opuesto de la imaginación están las pasiones, son como su reverso especular y constituyen, como señala Espinosa, un conocimiento incompleto, “mutilata cognitio”. Por otro lado, las pasiones no son algo meramente subjetivo y particular, vinculado a las características psicológicas de cada individuo, sino que tienen algo de objetividad porque delimitan el campo de la política. Son energías, potencias naturales de los seres humanos que deben ser comprendidas y tratadas conscientemente y, en ese caso, nos ayudan a afirmar nuestra voluntad de autoafirmación existencial.

La “cupiditas” o deseo consciente de Espinosa no es equiparable a la noción de deseo aplicada al sujeto moderno, sometido a una dinámica infinita y múltiple de satisfacción de deseos en la actual sociedad de hiperconsumo. La “cupiditas” del filósofo holandés está apoyada en un proyecto ético, como es tender al logro de la felicidad mediante la consecución de la sabiduría. Una meta que no tiene nada que ver con el objetivo de muchos seres humanos en la actualidad, devorados por la obsesión de la “pleonexia”, la satisfacción total de todos los deseos, que en el neocapitalismo actual se traduce en la mercantilización de todos los sujetos y de todos los objetos. Todo parece ser “comprable y vendible”, todo parece tener un precio y carecer de otro valor. Para la ética de Espinosa, la clave de la felicidad no está en la posesión de bienes materiales externos, sino en el logro del “amor intelectual”.

El amor y la inteligencia no son nociones opuestas que sería imposible combinar en la conciencia humana. En coherencia con sus nociones del “conatus”, del “appetitus” y de la “cupiditas”, Espinosa considera el “amor intelectual” como la autoafirmación plena de sí, que no implica el sacrificio total de sí mismo ni la autodestrucción del yo. Se trata de un amor que va más allá del concepto de amor “redentor”, que se limita a equilibrar lo perdido, a pagar lo que es debido (“redimere”). Es un amor excesivo, “supererogatorio”, que paga mucho más de lo estrictamente debido y que intenta armonizar el “amor de sí” con el “amor a los demás”, el egoísmo y el altruismo. Por eso la política tiene necesariamente un componente ético en Espinosa.

¹¹⁸ R.Bodei op.cit.p.67

El “amor intelectual” se sitúa más allá de la mera dulzura y armonía. No es una pura emoción sino una combinación de conocimiento y emoción que sirve de guía y de motivación. La lógica que guía este tipo de amor no es la universalista de la racionalidad pura ni la singular de las emociones individuales, sino una nueva lógica de lo particular más vinculada al mundo de la imaginación. No se trata de una pasión ciega, sino de un “amor intelectual” que dirige la mirada hacia otra dirección, hacia las cosas particulares que no son ni universales ni singulares. Es una fuerza que se dirige a la “*meditatio vitae*” (meditación de la vida) y no hacia la “meditación sobre la muerte”; es un “amor vitae” y no un “amor mortis” como ha sido en gran parte la filosofía desde Platón hasta Heidegger, una especie de reflexión sobre la muerte, de “tanatosofía”. Por eso, este tipo de amor permite desbloquear los conflictos individuales y sociales, tanto éticos como políticos. Por eso, el concepto de virtud que propone Espinosa no es meramente racional ni intelectual, sino que tiene en cuenta las pasiones humanas, los afectos, los sentimientos y la capacidad racional e imaginativa de los seres humanos.

Para comprender adecuadamente el valor ético del “amor intelectual” es preciso establecer sus relaciones con el concepto de “*phylautós*” o amor de sí mismo en Aristóteles y con el de “*caritas*” en la ética cristiana. La polémica que en otro capítulo de la Tesis hemos analizado entre el neoindividualismo y el comunitarismo actuales puede obtener nueva luz al hilo de la filosofía moral de Espinosa y su contraste con Aristóteles y el cristianismo, ya que establece sobre nuevas bases la relación entre la ética y la política y entre el individuo y la comunidad. Y lo hacemos además guiados por un autor judío holandés del siglo XVII que conoció muy bien tanto los excesos del dogmatismo religioso judío como los excesos del racionalismo cartesiano.

La dialéctica del amor de sí o “amor propio” y el amor a los demás o altruismo, ha tenido desde Aristóteles hasta hoy diversas versiones filosóficas. Aristóteles, que no tenía ningún prejuicio moral cristiano y que vivía en una sociedad donde los hombres libres estaban rodeados de esclavos, habla en sentido positivo del “amor de sí” y no ve en ello ninguna maldad moral. No se puede amar a los demás sin mirar por uno mismo. El concepto de egoísmo y de altruismo no son griegos, sino que se fueron acuñando en la cultura cristiana a través de San Pablo y los Padres de la Iglesia y derivaron hacia una total oposición entre “amor propio” y “amor al prójimo”. Sin embargo Aristóteles sitúa “el amor de sí” en la perspectiva de su concepción biológica de autoconservación de los seres, ya que para relacionarse positivamente con los demás seres vivos y los animales humanos, es preciso tener amistad con uno mismo, amarse a sí mismo en cierto grado. La diferencia está en que el malvado, prosigue Aristóteles, se ama a sí mismo de tal modo que se daña a sí mismo y a los demás; sin embargo *es necesario que quien es bueno esté dotado de amor propio (en efecto, así se ayudará a sí mismo, cumpliendo las buenas acciones, y será de utilidad a los demás), en cambio quien es deshonesto no debe ser egoísta (él en efecto se dañaría a sí mismo y a los vecinos, siguiendo malas pasiones). En el deshonesto, pues, hay discordancia*

*entre lo que debe hacer y aquello que hace; el hombre de bien, en cambio, lo que debe hacer lo cumple*¹¹⁹

Hay que tener presente que para Aristóteles la finalidad, el “télós”, de toda la actividad humana es la felicidad, la “eudaimonía”, el bienestar integral del ser humano. Para el estagirita no se puede lograr el bienestar íntegro humano, la felicidad, sin un mínimo de condiciones físicas y psíquicas; pero el ideal del hombre feliz no es la posesión de los bienes materiales, sino la autorrealización plena de lo más elevado a lo que puede aspirar el ser humano: la sabiduría. Por eso el filósofo, el que busca la sabiduría, es al mismo tiempo el más feliz y el más libre, porque ama aquello que le eleva a lo más alto de su humanidad y lo busca de modo desinteresado. El ideal ético que propone Aristóteles, el hombre bueno, es el buscador de la sabiduría, el ser humano que controla sus malas pasiones y desarrolla al máximo todas sus capacidades racionales. La perfección humana está simbolizada por el filósofo.

Con la aparición del cristianismo en la época romana, los ideales éticos de la ley mosaica se condensaron en la caridad, en el amor a Dios y al prójimo. Las palabras de Jesucristo son muy claras: “Amarás a Dios y al prójimo como a ti mismo”. La nueva idea de familia humana promulgada por la ética evangélica predicada por Cristo nos habla de un Padre, de un Hijo y de unos hermanos en Cristo, sin ningún tipo de distinción ni de discriminación. Todos los seres humanos somos hijos de un mismo Padre y hermanos de un mismo hermano mayor, Jesucristo, que es Dios y Hombre. La revolución universal e igualitaria de la caridad cristiana frente a una sociedad de esclavos y libres fue extraordinaria y San Pablo en sus epístolas se encargó de recordarlo muchas veces. El ideal cristiano del amor a Dios y a la humanidad tenían el mismo fundamento. Y bastaba cumplir la ley del amor para realizar la perfección humana y cristiana. Agustín interpretó con clarividencia el significado profundo de la caridad cuando escribió: “Ama et fac quod vis”, “Ama y haz lo que quieras”. No hay más ni mayor ley que el amor a Dios y al prójimo. El amor propio, de sí mismo, según la ética cristiana no tiene por qué ser negativo ni malo desde el punto de vista ético. Amar al prójimo como a uno mismo supone que cada uno se ame a sí mismo para poder amar a los demás.

La historia de la ética occidental ha sido, en gran medida, el olvido de los ideales cristianos de fraternidad y amor universal. Como hemos visto en otro capítulo bajo la guía de Charles Taylor los ideales de la ética moderna proceden de una progresiva secularización de la ética cristiana. Los derechos humanos, versión secularizada de una antropología cristiana, se basan en la dignidad inherente a todo ser humano que exige un respeto y una benevolencia con independencia de cualquier otra consideración (nacionalidad, posición social, sexo, lengua, cultura etc.). Las causas

¹¹⁹ Aristóteles. “Ética a Nicómaco”. IX, 8, 1169a. Citado por R.Bodei en op.cit.p.330

de la decadencia moral de Occidente eran, según Nietzsche, la ética platónica y sobre todo el cristianismo. Sin embargo, para muchos autores actuales europeos y norteamericanos los ideales cristianos de amor y fraternidad son hoy más necesarios que nunca, tanto en la ética como en la política. Por eso, los remedios para los males de la modernidad, pasarían para el pensamiento cristiano actual por una reactualización profunda de la ética del amor, de la auténtica caridad.

¿Dónde debemos situar en esta breve historia de la ética los conceptos claves de Espinosa? La ética de Espinosa tiene que ser enmarcada entre la de Aristóteles, la cristiana, la estoica y la judía. Su ideal del “amor intelectual de Dios” no se ajusta claramente a ninguna de las éticas citadas, pero tiene muchos puntos de contacto con todas ellas. Para ello es necesario partir de la noción de “utilitas” antes de llegar al “amor intellectualis Dei”.

La noción de “utilitas” no es el mero egoísmo individualista y posesivo que se le ha atribuido a la ética de Hobbes, sino la potenciación del esfuerzo de autoconservación que significa el “conatus” en el ser humano. Está en relación con el concepto estoico de conciliación o comunión con todos los seres vivientes de la Naturaleza (“conciliatio”). El esfuerzo por autoconservarse que cada individuo hace, le pide asimismo que lo haga por los demás, de los que también forma parte común con la Naturaleza. La ética de Espinosa no exige el sacrificio total del individuo en aras de los demás, sino que trata de conciliar el amor de sí, la virtud y la búsqueda de la felicidad. El hombre bueno busca la propia conservación y al mismo tiempo la de los demás, como hacen todos los seres vivos, por una especie de amor instintivo hacia sí mismos. De nada sirve, subraya Espinosa, que un gobierno quiera imponer la utilidad y la felicidad colectiva reprimiendo al mismo tiempo la utilidad y la felicidad individual. Como Aristóteles señalaba con acierto, todo ser humano necesita de unos requisitos mínimos para ser feliz y por eso se rechaza el ideal estoico del sabio asceta que vive en medio de privaciones. El autocontrol de las pasiones es necesario en la ética de Espinosa, pero eso no se debe hacer sobre la base del “desprecio de sí mismo”.

El “amor intelectual de Dios” es sinónimo del amor intelectual a la Naturaleza, a la totalidad de la que formamos parte y con la que estamos en comunión. Este amor que surge de la razón y de los afectos no puede basarse en la reciprocidad ni en la simetría con el objeto amado, porque Dios es demasiado elevado para nosotros y no está obligado a amarnos. Es un acto de libertad y no un acto de servilismo, porque forma parte del amor con que Dios o la Naturaleza se ama a sí mismo en su proceso de conservación. Los seres humanos entramos libremente en ese “orden del amor” (“ordo amoris”) que está presente de modo necesario en todos los seres que forman parte del Todo (Naturaleza o Dios) y que nosotros libremente conocemos y amamos mediante una ciencia intuitiva. Pero no todos los seres humanos son capaces de guiarse por la razón y, menos aún, por el “amor intelectual de Dios”, porque la mayoría están sometidos a la fuerza de la imaginación y muy pocos se dejan guiar por la razón. Todos deberíamos acrecentar la

potencia de existir que cada individuo tiene en sí mismo y llevar el “orden del amor” hasta Dios o la Naturaleza. Pero aquí no se trata ya de un amor puramente pasional o afectivo ni de una dependencia totalmente servil hacia Dios, como una posesión suya, a diferencia de las religiones judía y cristiana. Espinosa no admite la tristeza como origen afectivo del amor, ni tampoco acepta la coerción de un poder arbitrario externo que nos impida el libre desarrollo del “amor intelectual de Dios”.

Unamuno y Horkheimer, desde diferentes ópticas, han criticado ese concepto de “amor intelectual de Dios” calificándolo de “patético”, “solitario” e “intelectualista”. Pero, según Bodei, se trata de un prejuicio “romántico” que olvida varias cosas. En primer lugar que en hebreo *jadah* significa al mismo tiempo ciencia y amor, *scientia et amor*. Y en segundo lugar, que la gramática del amor que Espinosa establece no es ni antipasional ni puramente racional. Trata de llegar a Dios o a la Naturaleza mediante los afectos y el conocimiento y crear una lógica diferente de la universalidad racional y de la singularidad de las pasiones. Por eso, señala R.Bodei, *en términos generales se puede decir que el presunto ‘intelectualismo’ reprochado al amor espinosiano no es otro que el efecto de un tendencial cambio de cualificación del amor, típico de algunos exponentes de la sensibilidad contemporánea, al reino exclusivo de la imaginación*¹²⁰

Por lo tanto, y a modo de conclusión de este análisis de la ética espinosiana, se puede concluir que el nuevo sujeto ético *debe conocer sus pasiones y basarse en ellas y potenciar el amor a sí mismo, a los demás seres y a la Naturaleza en la búsqueda de una conciliación con todos los seres. Los seres humanos, individualmente considerados, somos una parte perteneciente a una especie biológica y solamente podremos subsistir individual y colectivamente si tenemos conciencia de la interdependencia y la necesaria cooperación con todos los seres naturales. El binomio racionalidad-pasiones es la doble articulación estructural de la conducta humana y debe estar en consonancia con el biocentrismo que aplicamos a la nueva subjetividad ética.*

Sin embargo, es preciso complementar críticamente también desde otro punto de vista la noción de sujeto; nos referimos al psicoanálisis que, con su topología del Yo, del Superyo y del Ello, encierra una nueva concepción del ser humano como “máquina deseante”, como dinámica incesante de deseos que muestran la espiral infinita de las pulsiones y la irremediable conciencia de pérdida. Para realizar este análisis del sujeto, nos basaremos más en el psicoanálisis de Jacques Lacan que en las ideas de Freud, ya que en el autor francés hay una visión más centrada en la crítica del sujeto y en sus formulaciones lingüísticas que en el autor vienés.

¹²⁰ R.Bodei. op.cit.p.337

Para situar adecuadamente esta subversión psicoanalítica de la idea de sujeto que hicieron S.Freud y sobre todo J.Lacan, seguiremos de cerca una obra reciente de la profesora Cristina Marqués que resume muy bien la revisión crítica que hizo Lacan de la noción cartesiana de sujeto que fue adoptada durante mucho tiempo por la filosofía y la ciencia moderna¹²¹.

Lacan, que no quería hacer filosofía ni antifilosofía, era consciente de que el psicoanálisis no podía convertirse en magia ni en religión, pero tampoco en un discurso universitario con aires de totalidad y de plenitud, porque precisamente la terapia clínica le hacía ver todos los días la “carencia”, la “pérdida”, la “finitud” del sujeto. El vaciamiento del sujeto del inconsciente es lo que permite a Lacan hablar de que el sujeto no es S, sino un sujeto barrado, tachado, S; eso quiere decir que todo sujeto está tachado por el significante de un objeto “a”, dividido constitutivamente por ese objeto “a” que nunca podrá ser colmado. Esa escisión irresoluble entre sujeto y objeto y entre el sujeto de la enunciación y el del enunciado es lo que empuja a Lacan a reinterpretar el “cogito” de Descartes desde modelos tomados de las matemáticas, de la lógica y de la lingüística. Para ello no se basa en los escritos de Freud, pues él no habló nunca directamente del sujeto, sino en su interpretación freudiana del sujeto cartesiano. Para Lacan la intuición inmediata de Descartes “cogito ergo sum” debe ser subvertida de modo freudiano por esta otra: “desidero ergo sum”; más aún, aplicando las leyes lógicas de De Morgan, Lacan dirá que no es posible simultáneamente decir “yo pienso y yo soy”, sino que se debe llegar a la siguiente disyunción excluyente “o yo pienso o yo soy”, ya que la realidad del sujeto es precisamente tal en la ausencia de pensamiento.

¿Cuáles son las líneas principales de esa subversión crítica del sujeto y cuáles los modelos topológicos que él utilizó para explicar el sujeto del inconsciente? ¿Por qué ese afán de Lacan por formalizar la geografía del sujeto del inconsciente?

El sujeto humano no es una sustancia, un “supuesto” ontológico ni lógico como quiso hacernos ver la metafísica aristotélica y escolástica hasta llegar a Descartes. Pero tampoco el sujeto cartesiano es tan sólido como esa “res cogitans”, esa sustancia pensante, ese alma en el que Descartes nos convierte tras la duda metódica e hiperbólica a la que somete todos los conocimientos. La petición de principio, la circularidad en la que incurre Descartes no soluciona nada, indica Lacan, ya que la idea innata de “infinito” nos permite llegar a Dios y Dios es a su vez la garantía de que todo nuestro conocimiento del cuerpo y del mundo son verdaderos y no un simple sueño o una idea quimérica. La noción de Dios, tan clásica y tan antigua como la Idea platónica y la “ousía” aristotélica le sirvieron a Descartes como coartada metafísica para salvarse del solipsismo idealista y del inmanentismo del yo a solas consigo mismo.

¹²¹ Cristina Marqués. “El sujeto tachado. Metáforas topológicas de Jacques Lacan”. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001

Lacan considera al sujeto del inconsciente como una estructura, nunca como una sustancia ni una subjetividad sustantiva. El sujeto “estaba allí, no es una su-posición, un “su-puesto”, un “sus-trato”, sino una posición. Es el sujeto tal y como se manifiesta en las formaciones del inconsciente como sueños, lapsus, chistes, olvidos, síntomas etc. No es el centro de nada, sino que más bien es excéntrico, significa lo que ocurrió, no es el ser ni el no-ser y su tiempo es el imperfecto, porque expresa lo que no llegó a suceder en el pasado. Para definir el sujeto del inconsciente acude Lacan al estructuralismo lingüístico de Jakobson; el sujeto del inconsciente es un significante.

Un significante, en la teoría lingüística de Jakobson, es una unidad fonémica puramente distintiva, diferencial, negativa y vacía de significación. Por lo tanto, si aplicamos esta definición al sujeto, diremos que es la no-identidad, la no-apropiación, es la aparición del otro, de un lugar donde el deseo se origina y se articula. Al contrario del “yo pienso, yo soy” de Descartes que pretendía ser el “punto arquimédico del universo filosófico y científico” el sujeto del inconsciente es un “punto de desvanecimiento”, más cerca del no-saber que del saber. Como señala Cristina Marqués, *Lacan encuentra la noción de sujeto implícita en la teoría freudiana y la encuentra en un punto en que pensar para Freud es desear: ‘Desidero, es el cogito freudiano’ (S XI, pág.141). No hay más certeza que la de uno mismo como deseante y ésta se da en los sueños porque el sueño para Freud no es otra cosa que la realización de un deseo reprimido. Si el sueño es la formación del inconsciente que más nos permite circunscribirlo, hay que recordar que el inconsciente no está en lo que se puede comunicar del sueño, sino, justamente, en lo que no se puede decir*¹²²

Ciertas figuras de la topología moderna le sirven a Lacan para expresar el sujeto del inconsciente en su paradoja esencial, en su no-saber, en su no-decir lo que es. Así, los nudos borromeicos (Real, Simbólico, Imaginario) de los que también habla con frecuencia el sociólogo J.Ibáñez expresan bastante bien lo que somos como sujetos deseantes; una estructura compleja e irresoluble de lo real, lo simbólico y lo imaginario que está anudada en el inconsciente y no por la conciencia. Otra figura que expresa la infinitud inacabada e inacabable del sujeto del inconsciente es la cinta o banda de Möbius, a la que llama Lacan el “ocho interior”. Lo que define este tipo de curva que tiene una curvatura exterior e interior que se prolonga indefinidamente y que se puede construir y destruir en otras dos es el “corte” que se puede producir en ella. Si se efectúa un corte en una cinta de Möbius en una tercera parte de la misma y se repite la operación indefinidamente siempre se obtiene la misma longitud en las sucesivas bandas de Möbius y siempre su anchura se atiene a la proporción $1/3n$. Esa es la idea de sujeto que nos quiere visualizar Lacan; la idea de un sujeto-línea inalcanzable, resto que se aleja al infinito, límite insondable que se aleja cuanto más nos acercamos. Frente a la idea de “sujeto-punto” cartesiano, se establece la idea-límite del sujeto-

¹²² Cristina Marqués. Op.cit.p.148

línea que no se puede alcanzar.

Otras figuras que expresan la misma idea clave de que el sujeto es lo que no podemos saber, pero no podemos dejar de desear serían la botella de Klein y el cross-cap. Esas metáforas topológicas nos dan una aproximación espacial y geometrizable del sujeto del inconsciente, pero no son el inconsciente. El sujeto del inconsciente lacaniano es un límite, algo inalcanzable. Frente al modelo de sujeto finito e idéntico a sí mismo, Lacan nos propone la idea de sujeto-límite tendente al infinito.

Como señala la profesora Cristina Marqués: *El sujeto línea sería el opuesto al sujeto punto. El sujeto punto sería el cartesiano que gozaba de la consistencia y completud que le otorgaba su identidad consigo mismo, su sustantividad. El sujeto de Lacan, sin embargo, es un sujeto que se desplaza, pura metonimia, que cual línea discontinua, persigue una meta imposible de alcanzar*¹²³

4.3. Autonomía

El tema de la autonomía moral ya ha sido tratado al señalar hacia el final del capítulo II de la Tesis los límites que se plantean en la teoría y en la práctica de la autonomía moral. Como se recordará, no se puede entender la autonomía moral como la mera espontaneidad del deseo ni como una radical transgresión de todas las convenciones que se legitima en nombre de la autenticidad. Ser autónomo significa ante todo actuar como un ser racional, libre y responsable de nuestras acciones morales. La interpretación kantiana de la autonomía choca sin duda con la interpretación posmoderna y neonietzscheana que la sitúa en la expresividad artística y ética. Las formas de actuar se bandean entre, por un lado, ser transgresor, ser amoral, ser anticonvencional, ser narcisista o, por otro lado, ser racional, ser dialogante, ser universalista y ser solidario; éstos son los parámetros que se conjugan en torno al escenario ético y político de la autonomía en el mundo actual. En el fondo del debate subyace de nuevo la confrontación entre una ética que pretende ser racional y cognitiva y una ética que se atiene más a las actitudes de rebeldía estética y de creatividad original de valores.

Uno de los rasgos que la filosofía moral actual destaca como esencial en la conducta ética de los seres humanos es la autonomía. A partir de Kant, la idea de que la ética debe ser una construcción autónoma del individuo y no la simple obediencia a un código moral histórico, contingente y heterónimo se ha abierto paso en todas las corrientes filosóficas. La condición de la

¹²³ Cristina Marqués. Op.cit.p.232

moralidad es la libertad, ya que sin ella se incurre en automatismos, en actos espontáneos o en respuestas biológicas o mecánicas que no son acciones morales. Un individuo no es moralmente responsable si no es libre realmente de hacer o no hacer un acto; y por tanto, la condición básica y esencial de la ética es la libertad. Se trata de analizar el significado de la autonomía moral como la capacidad de los seres humanos para darse a sí mismos las leyes morales, de autolegislar racional y libremente. Esta posibilidad que tenemos todos los seres humanos de obrar de modo autónomo no es fácil de desarrollar ni de llevar a su plenitud, sino todo lo contrario. La moral heterónoma domina mediante códigos, normas y prescripciones la vida de los individuos desde la infancia y se impone en forma de tradiciones y costumbres a las personas sin apenas contestación. Ya hemos señalado en un capítulo anterior cuáles son los límites de la autonomía en la conducta moral de los seres humanos, y lo hemos hecho analizando las críticas que Ricoeur realizaba a la revisión de la autonomía que han llevado a cabo las éticas dialógicas de Apel y Habermas.

La autonomía moral defendida por Kant y por los defensores de la ética dialógica plantea realmente algunos problemas que es necesario tener en cuenta. Lo primero que hay que decir es que la autonomía es un ideal a conseguir y por lo tanto necesita ser conquistada o lograda con gran esfuerzo. Todos los seres humanos nacemos en sociedades y nos desarrollamos en modelos culturales que tienen pautas, normas y valores que no inventa cada ser humano al nacer. Nacemos en una sociedad con significados morales ya contruidos que cada uno de nosotros debe conocer y progresivamente ir aceptando o bien rechazando a lo largo de su desarrollo moral personal. El ideal de autonomía moral frente a la heteronomía, sobre todo la que se deriva de las morales religiosas, plantea ciertas dificultades a la hora de analizar el modo humano de conseguirla.

La idea de que la autonomía moral es un proceso de construcción y de desarrollo progresivo tuvo en J.Piaget y después en L.Kohlberg sus mejores valedores. La psicología evolutiva mostró con estudios empíricos que los niños y niñas de todas las sociedades actúan con unas pautas que les vienen dadas por su cultura, por su religión, por unas tradiciones que normalmente la familia transmite a los más pequeños; es decir, que en la conducta moral los seres humanos en nuestra infancia somos heterónomos y que la conquista de la autonomía supone un proceso de maduración cognitiva y afectiva que no todos los sujetos consiguen. El ideal de la autonomía moral, de la ética reflexiva y crítica por la que las personas maduras se deberían regir exige un proceso de desarrollo moral y una educación moral por la que se va recorriendo con dificultades el camino desde la heteronomía hacia la autonomía moral. La psicología y la sociología de la moral son las dos ciencias que nos pueden ayudar a entender cómo se da este proceso de construcción de una ética autónoma en las personas y cuáles son los estadios por los que se suele transitar hasta llegar a la madurez moral. Para entender todo este proceso hay que admitir, como es nuestro caso, la hipótesis del constructivismo como modelo de explicación de la evolución moral de las personas. Este modelo se basa en un criterio fundamental, el de lo

convencional, que como ya se vio en su momento Paul Ricoeur consideraba poco justificado.

¿Por qué la etapa de la adolescencia es en todas las sociedades la más conflictiva desde el punto de vista de la conducta? Porque se trata de una etapa de desarrollo psicológico de crecimiento y de crisis en la que cada persona quiere ser “sí misma”, desea ser auténtico y fiel a sus propias convicciones y sentimientos; por eso, en muchas ocasiones, el adolescente es inconformista y transgresor porque quiere afirmar su propia personalidad intelectual y moral en todos los ámbitos de la vida. Los que hemos trabajado muchos años con adolescentes sabemos bien que éstos viven en una continua ambivalencia entre la lucha por la autonomía y la dependencia real de muchas normas y pautas de conducta heterónomas. Se sienten y se dicen libres, pero a la vez son, en gran medida, dependientes de sus padres, de sus profesores, de las presiones sociales, de las modas o de los medios de comunicación social. El adolescente no quiere ya ser niño, pero sabe que no es un adulto todavía y por eso se siente perdido en muchas ocasiones; por un lado, carece de responsabilidades sociales como los adultos y al mismo tiempo, se rebela ante la tutela proteccionista de padres y profesores. En otro lugar de la Tesis, ya se ha apuntado cómo la cultura de la autenticidad en la que vivimos actualmente puede traer ciertas confusiones morales, al equiparar la autenticidad con la sinceridad y el espontaneismo ilimitados.

Jean Piaget, uno de los mejores psicólogos del siglo XX, analizó mediante cuestionarios y observaciones el juicio moral de los niños y llegó a la conclusión de que existían dos fases fundamentales: la heterónoma comprendida más o menos entre los 4 y los 8 años de edad y la autónoma entre los 9 y los 12 años. En la fase heterónoma el niño o niña se sitúan en un realismo moral por el que aceptan las normas de padres y profesores y todas las normas sociales por miedo al castigo, por pura estrategia egoísta. Los niños obedecen las reglas sociales y morales porque es lo que está mandado y no piensan si es justo o no. En la fase heterónoma, según Piaget, el niño o niña va progresivamente buscando unas reglas de cooperación basadas en el respeto a los demás, en el consenso y en el pacto. El niño es consciente de que los otros también tienen derechos y que se debe intentar una cierta justicia equitativa en la que cada cual se sienta bien con arreglo a sus capacidades y necesidades. Piaget pensaba que el desarrollo moral y cognitivo de los niños debían ir paralelos y que hacia los 12 años el adolescente debería haber adquirido la plenitud de sus juicios morales. Sin embargo, estudios posteriores han señalado que la evolución del juicio moral en los niños no sigue de modo tan claro esas fases ni se acopla bien a esas edades.

El profesor norteamericano Lawrence Kohlberg estudió a fondo los trabajos de Piaget y los juzgó poco precisos en el análisis de los distintos estadios del desarrollo moral. Aunque también Kohlberg, al igual que Piaget, se ciñó al estudio de los elementos cognitivos del desarrollo del juicio y de la argumentación moral en los niños, sin embargo sus cuestionarios permiten ver una evolución mucho más detallada que los de Piaget en el avance hacia la autonomía moral. En realidad ambos parten del cognitivismo ético; es decir, consideran que el juicio y el razonamiento

moral son la base para analizar el desarrollo moral de los seres humanos y rechazan en el plano filosófico el escepticismo y el subjetivismo éticos. Kohlberg es deudor de la teoría de la justicia de J.Rawls y por ello plantea el ideal de los principios universales de justicia como la meta suprema del desarrollo moral de los seres humanos. Veamos brevemente cuál es el esquema esencial de las etapas del desarrollo moral según Kohlberg, ya que siguen siendo un referente teórico y experimental muy importante hoy día.

Vamos a reproducir el esquema de Kohlberg apoyándonos en la interpretación de Habermas.¹²⁴ En él se puede apreciar que el desarrollo moral está basado en un progreso del juicio moral hacia la universalización de las normas morales, teniendo en cuenta que la justicia del modelo democrático liberal occidental está en la base de toda la psicología moral de Kohlberg. Precisamente las críticas a este modelo de desarrollo moral le han venido del campo de la antropología cultural por su falta de universalidad e interculturalidad en los cuestionarios y por parte de Carol Guiligan por haber centrado la clave del desarrollo moral en lo cognitivo, olvidando que lo afectivo y el “género” (masculino o femenino) también juegan un papel importante en la evolución del juicio moral. Habermas, sin embargo, considera que este modelo cognitivo y “occidental” sigue siendo el más apto para explicar los procesos de desarrollo moral y que además encaja bastante bien con su teoría de la ética discursiva y procedimental, ya que la lógica argumentativa es un buen medio que tenemos los seres humanos para la construcción de una ética autónoma y una democracia participativa y justa.

Otro supuesto que está en la base del modelo de desarrollo moral de Kohlberg que comparten además Habermas y Rawls es que no se pueden analizar las etapas evolutivas del desarrollo moral desde una determinada concepción sustantiva del bien; es decir, desde una filosofía moral omniabarcante que pretenda imponer a todos los miembros de una sociedad su idea de la verdad, del bien y de la justicia. La meta final de la justicia se concibe como algo formal, basado en principios jurídicos y éticos, en contra de las éticas “materiales” que lo centran todo en la consecución de la felicidad y en los medios que se deben poner para conseguirla.

Niveles / Etapas	Autoridad	Motivación	Perspectivas sociales	Idea de justicia	Etapas juicio moral
Preconvencional					
Etapas del castigo y obediencia	Personas de referencia.	Lealtad a las personas	Egocentrismo	Mando-obediencia	1

¹²⁴ Cfr. J. Habermas. “Conciencia moral y acción comunicativa”. Ed. Península. Barcelona. 2ª ed. 1991. p. 194-195

	Sanciones externas				
Etapas propósito e intercambio	Idem	Idem	Idem	Simetría de las compensaciones	2
<i>Convencional</i>					
Etapas conformidad interpersonal	Autoridad interiorizada	Deber vs. inclinaciones	Colectividad de grupos primarios	Conformidad con el sistema vigente de normas	3
Etapas del sistema social	Idem	Idem	Idem	Idem	4
<i>Posconvencional</i>					
Etapas de los derechos previos y de la utilidad	Validez ideal versus validez social	Autonomía versus heteronomía	Perspectiva de principios	Orientación a principios de justicia	5
Etapas de los principios éticos universales	Idem	Idem	Perspectiva de procedimientos	Orientación hacia la fundamentación de las normas	6

Como se puede apreciar en este cuadro sinóptico la autonomía moral está situada en el eje de la motivación, que es como Habermas lo considera más adecuado. En efecto, se trata ante todo de la motivación porque la voluntad autónoma de los seres racionales, de los seres humanos es el motor que nos impulsa a la acción moral. Esa buena voluntad ejercida de modo autónomo o libre es la que nos somete al deber por el deber, al imperativo categórico. Por ella el ser humano se autosomete libremente a una ley moral universal. En la filosofía moral kantiana es evidente, es un “factum” de la razón pura práctica, según el cual la noción de imperativo categórico es tan racional como las leyes de la física newtoniana. Si el mundo físico se rige por esas leyes, con la misma necesidad y universalidad también el mundo moral propio de los seres racionales y libres se debe regir por una ley absoluta, universal y necesaria, que está situada por encima de lo empírico y contingente.

Si se interpreta la autonomía siguiendo la filosofía moral kantiana, ésta hay que situarla en el plano de la voluntad, de la libertad, de una buena voluntad que se autolegisla siguiendo la norma racional de la razón pura práctica plasmada en el imperativo categórico. Por lo tanto, la autonomía de la voluntad regida por la ley de la razón práctica indica que la libertad es la condición formal de toda acción moral de los seres humanos. Sin la libertad, sin la autonomía moral propia de los seres racionales no hay ética, no hay verdaderos actos morales, sino caprichos, inclinaciones, espontaneidad o sometimiento a las presiones de fuera. De hecho, Kant enuncia así una de las

formulaciones del imperativo categórico. *Sólo hay un imperativo categórico, y dice así: obra según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.*

Y en otro momento de su “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” expone con cierta complejidad conceptual y cierta oscuridad expresiva el difícil tema de la autonomía moral. Es uno de esos párrafos en los que Kant hace un esfuerzo intelectual gigantesco para superar los elementos empíricos y contingentes de toda conducta humana, de toda acción contextualizada siempre “hic et nunc” e intenta establecer un acto de voluntad pura, de racionalidad práctica suprema por el que uno debe querer el deber por el deber sin ningún otro interés.

Veamos cómo lo dice el propio autor: *No es de extrañar entonces que, si consideramos todos los esfuerzos emprendidos hasta ahora para descubrir el principio de moralidad, todos hayan fracasado inevitablemente. Si nos limitamos a observar al hombre atado sin más a leyes por su deber, podemos no caer en la cuenta de que es posible que esté sujeto a su propia legislación, que a la vez es universal, y de que puede estar obligado a obrar sólo en conformidad con su propia voluntad legisladora, que además es, por un cierto fin natural, universalmente legisladora. En efecto, si se piensa al hombre simplemente sometido a una ley (la que sea) es preciso que ésta lleve consigo algún interés, como atracción o coacción, pues no surge como una ley de su propia voluntad, sino que ésta se ve obligada a actuar en conformidad con algo diferente. Esta inevitable consecuencia arruina irremediabilmente todo esfuerzo encaminado a descubrir un fundamento supremo del deber, pues de este modo nunca se obtiene deber sino necesidad de la acción proveniente de un interés determinado, sea propio o ajeno, lo que supone que el imperativo ha de ser condicionado y no puede servir para un mandato moral. Llamaré a este principio el principio de la autonomía de la voluntad, por oposición a cualquier otro, al que, por lo mismo, calificaré de heteronomía.*¹²⁵

Si miramos al individuo concreto situado en su contexto vital e histórico, lo vemos como un sujeto humano con su cuerpo, con deseos, con atracciones, con intereses y sometido a coacciones; pero Kant, consciente de todas esas contingencias empíricas de la naturaleza y de la historia, se empeña en situar al ser humano por encima de sí mismo, elevado a un lugar de universalidad, de puro desinterés, de racionalidad que va más allá de todo interés empírico y en el que, guiado solamente por la voluntad buena, contempla el imperativo, el mandado categórico del “deber por el deber”. No debe existir deseo de felicidad, de recompensa, de utilidad o de satisfacción interior, sino únicamente el de querer actuar “por respeto al deber”. Sin embargo, cuando Kant expone abundantes casos de conductas que no responden a esa autonomía de la voluntad, siempre alude a la imposibilidad de aplicar un acto inmoral a todos los seres humanos.

¹²⁵ I.Kant. “Fundamentación de la Metafísica de las costumbres”. Austral. 13ª ed. Madrid. 1998. 92 y 109-110

Así, en esa misma obra señala la inmoralidad de la mentira, del suicidio etc., al ver que no es posible convertirlos en leyes universales, ya que haría imposible la vida humana, la supervivencia de la humanidad. Un ser humano racional y libre no puede actuar en contra de la propia ley racional práctica que está inscrita en su naturaleza, en su dignidad personal. Es un largo camino de madurez moral el que se debe recorrer desde la infancia hasta llegar a su pleno desarrollo. Por eso los estudios de Piaget y Kohlberg siguen la estela kantiana y marcan un recorrido desde lo concreto a lo abstracto, desde el individuo a la sociedad y desde lo particular a lo universal. La meta es el ideal de justicia y de respeto universal.

El tema de la universalidad, junto a la racionalidad y al formalismo, es uno de los elementos que todos los autores consideran fundamentales en el imperativo categórico de Kant. Hay que obrar de tal modo que, colocándose en el lugar de otro ser humano, uno se obligue a preguntarse: ¿Y si todos los seres humanos hiciesen lo mismo que yo? ¿Podríamos vivir y convivir si todos matásemos, mintiésemos, nos suicidásemos etc.? Uno es libre de actuar de cualquier modo porque puede hacerlo, pero la libertad y la autonomía nos autoimponen desde dentro, desde el interior de la voluntad lo que debemos hacer. La libertad es la piedra angular de la racionalidad práctica y en ella puedo encontrar a la humanidad al obedecerme a mí mismo como ser racional, como fin absoluto. La libertad y la autonomía en Kant están cargadas de razón, son los principios de la ley moral y mediante ella los individuos ejercen el autocontrol de las pasiones, los deseos, las inclinaciones y los intereses materiales. El respeto al deber es algo absoluto y ello, a juicio de muchos autores, es la expresión filosófica de la ética luterana pietista que Kant practicó toda su vida.

La filosofía moral de Kant trata de buscar una solución racional al antagonismo entre dos clases de variables que se entrecruzan inevitablemente en la vida moral. Por un lado, la oposición entre necesidad y libertad y por otro, de individualidad frente a universalidad. El conflicto que Kant plantea entre las inclinaciones naturales y la libertad moral no es fácil de resolver y en la vida práctica, en la moral, la contraposición entre lo que podemos hacer y lo que debemos hacer está entretejida de impulsos, motivaciones, razonamientos e intereses en una trama difícil de desentrañar. Kant en toda su obra filosófica disecciona con singular agudeza lo que en el ser humano procede de lo corporal y de lo empírico y lo que procede de lo intelectual y de lo trascendental. En todas sus obras de filosofía moral Kant siempre vio que un conocimiento práctico, una moral trascendental tenía que ser universal y necesaria; es decir, que tenía que superar las contingencias empíricas, históricas y particulares si quería fundamentar una ética verdaderamente racional y científica con imperativos universales y necesarios.

Cuando Kant concibe los postulados de la razón pura práctica se encuentra con tres presupuestos indemostrables racionalmente, pero imprescindibles para que tenga sentido la acción

moral del ser humano: la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la libertad. Siempre he pensado que lo más importante para todos los seres humanos y lo que mejor expresa el sentido ético del ser humano es la libertad porque sin ella no es posible la moralidad, sin ella no hay verdadera ética. Las leyes físicas son de carácter determinista, como señala Kant acertadamente, y ante ellas el ser humano tiene que someterse porque responden al principio de causalidad. Esa misma causalidad física se aplica también a nuestro propio cuerpo, a los mecanismos biológicos de la conducta humana que no dependen de la voluntad libre del ser humano. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a otro tipo de acciones en las que el ser humano tiene alguna opción para decidir en qué dirección orientar su dirección, entonces Kant llega a la convicción de que existe un elemento “nouménico” que supera la causalidad fenoménica y las leyes de la naturaleza física. Ese enigma humano que todos hemos alguna vez intuitido se produce cuando nos sentimos responsables de lo que hacemos, cuando somos conscientes de que nuestra decisión entraña consecuencias prácticas y de que podemos influir en el curso de los acontecimientos.

La gran pregunta kantiana sobre la ética es ¿qué debo hacer? ; pero esa cuestión carece de significado si no es posible actuar con libertad; es decir, si no me es permitido preguntarme ¿qué puedo hacer? Porque, como bien señalaba Kant, si yo no puedo responder de mis actos, la moral carece totalmente de sentido; por eso, a una piedra o a un embalse nadie le puede pedir responsabilidades de sus acciones, de su trayectoria física. En cambio sí podemos pedir responsabilidades jurídicas y morales al adolescente que apedrea un vagón de tren desde un puente o a un ingeniero que no impide a tiempo el desbordamiento de un pantano que ha causado cientos de muertos. El agua del embalse y la piedra no pueden preguntarse jamás si deben elegir un camino u otro, si deben hacer esto o lo otro; pero el adolescente que hiere o mata a otra persona por un acto de diversión, de gamberrismo o de fanatismo, sí puede darse cuenta de las consecuencias de sus actos y el ingeniero que ha sido negligente en sus decisiones está obligado a conocer su deontología profesional y debe responder de sus actos ante un tribunal de justicia.

Es precisamente en el concepto de obligación moral y no solamente jurídica donde Kant reconoce que se encuentra la clave de la actividad moral de los seres humanos; en la conciencia de un hecho de la razón práctica que se impone por sí mismo; es un hecho exclusivo de la conciencia racional del hombre: “debo hacer esto” porque soy libre y me autodetermino a hacerlo por mi buena voluntad y no por razones de interés, de felicidad o de otra índole; solamente actúo por respeto al deber. Ése es el slogan de Kant: “el deber por el deber”. Yo mismo me autolegislo de modo autónomo y no me hace falta un Dios ni el deseo de felicidad para motivar adecuadamente mis actos.

En conclusión, la autonomía parece tener dos vertientes en el plano moral. Por un lado, es la condición de todo acto moral; sin libertad no hay verdadera moralidad, sino necesidad natural, leyes biológicas o coacciones sociales; pero a la vez, la autonomía no es algo absoluto, ya que los

seres humanos viven siempre condicionados por unas pautas heterónomas, por un contexto social y cultural particular; conviven unos con otros en medio de códigos morales diferentes y por ello el ideal de una universalidad ética no es algo puramente racional, formalista y objetivo, sino que es un proceso de maduración cognitiva y afectiva, una autoconstrucción en la que hay que contar con lo que somos al nacer, con lo que nos es “dado” y con lo queremos llegar a ser como sujetos éticos, tanto individual como socialmente.

4.4. Dialógica

El lenguaje es una característica específica del sujeto humano y sobre eso no hay ninguna duda entre los filósofos ni entre los científicos. El ser humano, como ya hemos señalado con Edgar Morin, Jesús Ibáñez y otros autores, ha evolucionado y se ha desarrollado mentalmente más que los póngidos gracias a su lenguaje. Las denominaciones de “mono gramático”, “chimpancé lingüístico”, “animal orans” que se atribuyen a la especie humana son totalmente adecuadas. Ya hemos explicado en otro lugar el significado de los procesos evolutivos y biológicos del lenguaje humano y cómo no se puede entender la sociedad ni la cultura sin el lenguaje. Pero queremos situarnos ahora en otra perspectiva: el lenguaje ético en los seres humanos, en los sujetos humanos como medio de construir y expresar sus argumentaciones, sus valoraciones, sus sentimientos y sus actitudes éticas.

Hemos visto en anteriores capítulos cómo la filosofía moral de Nietzsche está en el origen de muchas de las corrientes filosóficas actuales como el pragmatismo norteamericano de R.Rorty y toda la “filosofía posmoderna” en sus diferentes variables. Y ello se ha debido sobre todo a que el autor alemán colocó su original concepción del lenguaje y de la verdad en el centro de toda su filosofía. Sin embargo, también otras tendencias filosóficas actuales opuestas a la filosofía de Nietzsche y a sus epígonos, como el neomarxismo de Habermas, la hermenéutica de Ricoeur y el comunitarismo de Ch.Taylor han situado también el lenguaje en el centro de sus reflexiones filosóficas y éticas. Por no citar también a la filosofía analítica que desde principios del siglo XX con G.Moore situó el lenguaje en el eje de sus preocupaciones filosóficas. Y el mismo Wittgenstein, que a lo largo de toda su obra colocó la reflexión sobre el lenguaje lógico y natural en el corazón de todos los problemas filosóficos.

Pero la clave no reside en resaltar esas coincidencias, sino precisamente en analizar cómo se ha trasladado toda la discusión filosófica sobre la racionalidad humana a la racionalidad lingüística, al lenguaje, ya que es la herramienta más compleja, más variable y más específica de los seres humanos. Y además todas las experiencias humanas, las más abstractas y las más

concretas, las más racionales y las más apasionadas tienen su cauce expresivo a través del lenguaje. Ha sido precisamente en el campo de la ética debido a su incidencia práctica donde las polémicas filosóficas actuales sobre el lenguaje han tenido mayor virulencia y también mayor interés social y político.

No podemos detenernos ahora en el análisis filosófico de todas las concepciones diferentes del lenguaje que ofrece el panorama filosófico actual; sin embargo, sí podemos tratar de señalar que, a pesar de las divergencias, ha sido a través del lenguaje ético donde se han producido los mejores y más fecundos debates filosóficos sobre la racionalidad, la verdad y el mismo lenguaje humano. El breve recorrido que hemos hecho en otros capítulos de la historia de la filosofía moral de Occidente guiados por Charles Taylor y por Remo Bodei nos ha permitido apreciar y escuchar las diferentes “voces” de la cultura ética occidental. No hay un lenguaje universalista y formal que todos los seres humanos acepten como la única ética válida y además se sabe que la ética no se puede imponer por la fuerza de una demostración deductiva al estilo geométrico a todos los seres humanos; y sin embargo todos los seres humanos de todas las culturas se están aproximando a una convicción indudable; y es que la única forma de comprensión de las diferencias individuales y sociales, culturales e ideológicas entre unos y otros es la de utilizar siempre el diálogo, el intercambio de ideas, argumentos y gestos.

Los filósofos K.O.Appel y J.Habermas en el siglo XX han sido los creadores de un tipo de ética que se ha venido a denominar “ética dialógica” o “ética discursiva” porque ha basado toda su fundamentación filosófica en la posibilidad de la comunicación intersubjetiva de la argumentación racional. Un sujeto humano es capaz de ponerse en el lugar de otro si es capaz de dialogar con él, si es capaz de interactuar con él por medio de argumentos. En la historia de la Filosofía occidental fueron Sócrates, los sofistas y Platón los primeros que centraron en el diálogo toda la actividad filosófica; el debate argumentativo y la libre discusión fueron la esencia de la democracia ateniense del siglo IV antes de Cristo y están el origen de la auténtica actitud filosófica. La filosofía como actividad dialógica nos permite superar los prejuicios, los estereotipos, nos ayuda a intercambiar puntos de vista y argumentos y finalmente nos permite evitar la violencia y la guerra. La dialéctica de los argumentos racionales es la forma más humana de rivalizar y de enfrentarse civilizadamente los seres humanos, los grupos sociales y las naciones.

A pesar de esta positiva valoración del diálogo intersubjetivo no podemos mirar la historia humana como un juego dialógico en el que los discrepantes se hayan comportado como pacíficos rivales adiestrados racionalmente en la discusión y en el debate argumentativos. Todo lo contrario, la historia de la humanidad está llena de ejemplos de violencia y crueldad, de fanatismo y de intolerancia. Los sentimientos tribales de odio, los deseos de venganza de los enemigos, las envidias de los resentidos y toda la extensa gama de actitudes agresivas que generamos los

individuos humanos unos contra otros no siempre encuentran su cauce expresivo en la lógica argumentativa. El dolor y la muerte que nos infligimos cada día mutuamente y la realidad terrible de las guerras muestran que la “comunidad ideal de diálogo” apenas si funciona en la práctica.

La dialógica no es solamente la capacidad de diálogo racional entre los seres humanos, por encima de las múltiples diferencias de lengua, cultura, sexo, religión etc., sino que es la estructura lógica de los complejos fenómenos humanos que se basan siempre en el antagonismo y en la complementariedad. Así lo hemos señalado en el análisis de la razón y de las pasiones humanas y así lo podemos aplicar a la construcción ética de los seres humanos. Por tanto, la dialógica tiene dos aspectos, uno más genérico y profundo que afecta a toda la dinámica de los procesos humanos y otro, el diálogo o intercambio de razones y argumentos entre los interlocutores. Por ambos conceptos se puede decir que la subjetividad ética del ser humano es dialógica y que uno de los defectos más acusados de la ética kantiana es su concepción monológica de la racionalidad humana. Hegel vio claramente esta insuficiencia y el giro lingüístico de la filosofía actual ha señalado claramente esa debilidad. Los seres humanos construyen su identidad ética en el reconocimiento del otro, en la valoración de un tú idéntico a un yo que solamente a través del lenguaje expresa su igual dignidad.

El tema de la interacción lingüística se ha revelado crucial a la hora intentar fundamentar la ética en un tipo de racionalidad que estableciese lazos de reconocimiento y de aceptación de los otros, de los diferentes, puesto que el ser humano no es un “átomo asocial individual” que pueda ser sí mismo sino en relación con los otros. El tema de la intersubjetividad que ya había adquirido importancia en la fenomenología y en el existencialismo se ha demostrado absolutamente central en la ética y en la política actual.

La razón comunicativa, la necesidad del diálogo y del intercambio de razones, experiencias y gestos entre los individuos y entre las sociedades está también en el origen de la democracia política, ya que el pacto y el consenso son los instrumentos esenciales del lenguaje político actual. Por eso hay que situar también la dialógica como una característica esencial de la democracia política en todo el mundo, ya que el mejor modo de resolver las diferencias estriba en poderlas expresar mediante argumentos y razones y anteponer las palabras siempre al uso de las pistolas. Cuando no se ha conseguido algo mediante los acuerdos y las palabras siempre ha sido la violencia y la guerra la que han impuesto su ley.

En un extenso estudio, el profesor Carlos Moya¹²⁶ plantea el sentido del sujeto de la enunciación en todas sus dimensiones y con todas las implicaciones lógicas que la gramática

¹²⁶ Cfr. Carlos Moya en “Tiempo de subjetividad” (Libro coordinado por Manuel Cruz) Ed. Paidós. Barcelona. 1996. p.1555-183

conlleve. Cuando decimos un enunciado en primera persona, “Yo tengo dolor de muelas”, estamos diciendo algo muy distinto que cuando el dentista analiza nuestro estado neurofisiológico y describe nuestro dolor: “Usted tiene una caries en esta muela”. La asimetría que se da entre el aserto en primera persona y el de la tercera persona revela la distancia entre el lenguaje introspectivo y de autoatribuciones y el lenguaje descriptivo y de estados cerebrales. El sujeto del enunciado es muy distinto en cada caso. La autoridad de la introspección y la situación de privilegio que cada yo posee para decir lo que siente no es equiparable al lenguaje científico del neurofisiólogo que observa nuestro sistema nervioso y conoce el dolor desde fuera.

Los problemas básicos que se plantean en torno al sujeto de la enunciación tienen que ver con el autoconocimiento o metacognición, con la asimetría en la atribución de predicados mentales en primera o tercera persona y con la autoridad insustituible de la primera persona acerca de sus experiencias. Estos problemas nos muestran los límites de la dialógica, sobre todo cuando hablamos del dolor y del sufrimiento. Resulta tan difícil comprender al otro en su dolor como, siguiendo el ejemplo de Thomas Nagel, intentar saber qué es ser un murciélago para un murciélago. Quizás sea el lenguaje corporal el que mejor exprese la capacidad humana para acompañar el sufrimiento del otro, ya que solemos decir que “no tenemos palabras” para decir lo que sentimos ante el dolor de otros. Es el silencio muchas veces la mejor forma de compartir un gran dolor con otros seres humanos. Ni el conductismo ni el funcionalismo han sido capaces de explicar adecuadamente el lenguaje en primera persona, porque los enunciados como “Yo siento o tengo dolor” no son meramente subjetivos ni totalmente intersubjetivos.

El sujeto humano es un animal lingüístico que vive y convive con los demás en una serie de continuas interacciones, en un “com-mercium” incesante, como escribía Montaigne. Para el escritor francés estos intercambios por los que vivimos en el mundo son de amistad, de mujeres y de libros. En cierto modo son juegos que hay que jugar, vidas que hay que vivir. Wittgenstein dirá en su gran obra “Investigaciones filosóficas” que el lenguaje se compone de “juegos”, de “juegos lingüísticos” muy variados, que está sometidos a reglas muy peculiares en cada caso. El diálogo no es un juego más del sujeto humano, es la condición esencial de su racionalidad que es esencialmente dialógica. Pensar es dialogar con los demás y con uno mismo. De ahí que en castellano tendríamos que decir, al estilo de Antonio Machado, que cada uno habla con el hombre que siempre va con él.

Por eso, se puede decir en tercera persona, “él o ella está ensimismado o ensimismada” y en cambio no existe la forma gramatical “Yo estoy enmismado” y “Tú estás entimismado”, aun cuando todas ellas son modulaciones filosóficas del pensamiento humano en todas sus variantes. El verbo “en-si-mismarse” quiere decir en castellano, según la Real Academia, “sumirse o recogerse en la propia intimidad” y ello puede hacerlo un yo, un tú o una tercera persona, tanto en

singular como en plural y, sin embargo, en la lengua castellana se cambian los pronombres, (Yo, tú, él) al conjugar el verbo, pero no cambia la composición del verbo que permanece idéntico “ensí-mismarse”, porque pretende describir un estado mental objetivo de otra persona desde fuera, “él o ella está ensimismado o ensimismada”, como enroscado sobre sí mismo. La mismidad es la interioridad más íntima de cada uno, su profundidad más recóndita a la que paradójicamente parecen tener acceso los demás desde fuera y donde no es posible de uno mismo decir “Yo estoy enmismado”. La gramática en este caso no obedece a la lógica completa del pensamiento y de la reflexión. La racionalidad humana, por tanto, no se agota en la expresión lingüística; de ahí, que ha habido muchos filósofos que hayan inventado tantas expresiones para dar a entender sus nuevas ideas.

Para terminar este epígrafe sobre el sentido de la dialógica en la nueva subjetividad que se está construyendo en la ética, hay que señalar que la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) sigue siendo uno de los constructos ético-jurídicos más importantes que ha creado hasta hoy la Humanidad y que ha sido fruto de la capacidad de diálogo y de consenso de todos los seres humanos. Eso significa que la ética dialógica es la gran esperanza que tienen los individuos y los pueblos para seguir conviviendo humanamente y para llegar a acuerdos, a pactos capaces de generar amor, comprensión, respeto y tolerancia entre todas las personas de todas las culturas. Y ello a pesar de las diferencias, de las oposiciones y de la violencia que se produce continuamente. La historia humana está repleta de guerras, pero también de treguas, de armisticios y de pactos; y precisamente el diálogo es la base de toda la convivencia, desde la familia, pasando por la educación y terminando por la política. Cuando la dialéctica de los argumentos no sirve para nada, comienzan a usarse los puños y a cargarse las pistolas.

4.5. Socialidad-política

La idea de que el sujeto humano es un individuo asilado o aislable que puede desarrollarse humanamente sin la relación esencial con los otros y con su comunidad es inadmisibile y con esta formulación ninguna ciencia social y ninguna filosofía individualista podría admitirla. Lo hemos analizado ya antes siguiendo la teoría de Edgar Morin y de Jesús Ibáñez sobre la base biológica y social de toda conducta humana. La moderna psicología social, con G.Herbert Mead a la cabeza, ha demostrado que todas las conductas de los seres vivos y más aún de los seres humanos, tienen un componente social esencial. Las relaciones e interacciones sociales están en el origen y en la base de toda conducta humana. Las comparaciones que establece G.H.Mead con las sociedades de los insectos (abejas, hormigas) y con las aves prueban que los individuos humanos, pertenecientes a los mamíferos, deben su desarrollo social tan complejo y tan rico al desarrollo del cerebro, al lenguaje, a la inteligencia y también a un órgano que manipula las cosas físicas: la mano. Para

G.H.Mead, el individuo humano es tan diferente de los demás mamíferos porque ya desde niños los procesos de reflexión surgen en la conducta social; porque, como señala el mismo autor, el individuo humano piensa enteramente en términos sociales.¹²⁷

Sin embargo, el hecho de colocar la socialidad como un elemento central en la reconstrucción del sujeto ético obliga a replantear nuevamente la conexión entre el individuo y la comunidad también en términos políticos. Ya no se trata solamente de ver al ser humano como animal social, sino que además esa dimensión social lleva consigo una visión de los individuos como esencialmente políticos, habitantes de una comunidad política, obligados a organizarse en torno a unas leyes y a un poder por el que unos gobiernan y otros son gobernados. Todas las sociedades tienen alguna forma de organización política y están configuradas en torno a unas normas por las que unos detentan la autoridad y el poder político y los demás, en cambio, obedecen a ese poder.

Es bien sabido que el tema del poder en distintas versiones y dimensiones ha sido tratado ampliamente en la filosofía moral moderna, sobre todo a partir de Nietzsche. Una de las ideas claves del pensamiento nietzscheano ha sido sin duda la de “voluntad de poder”. Conviene detenernos un poco en ella, porque los autores posmodernos han hecho de su interpretación uno de los ejes conceptuales esenciales de su crítica a la modernidad. En otros pasajes de esta Tesis hemos hablado de las huellas de Nietzsche que han seguido los posmodernos en lo que se refiere a su concepción del lenguaje y de la verdad, pero el análisis de la “voluntad de poder” está en relación mucho más directa con la visión de la ética y de la política que ahora nos interesa destacar. La idea que Nietzsche tiene del sujeto humano es totalmente opuesta a la de la modernidad. Ésta se apoyaba en un sujeto consciente capaz de representar y dominar el mundo exterior con su razón. Esa confianza en un “logos” subjetivo fuerte, en una conciencia individual que controla y domina sus deseos, sus instintos y sus pasiones, ya había sido zarandeada por Espinoza, Locke y Hume, y sobre todo por Schopenhauer que influyó decisivamente en la configuración del pensamiento del filósofo alemán. La idea de que la voluntad es una fuerza autónoma y original que dirige nuestras acciones y nuestra vida por caminos distintos a la racionalidad está en la base del vitalismo de Nietzsche. El querer, el deseo y la voluntad eran definitivamente considerados como algo digno de ser tenido en cuenta en la filosofía occidental.

No es fácil de encerrar en una definición lo que Nietzsche entendía por “la voluntad de poder” (“Der Wille zur Macht”). Esa expresión aparece en varias de sus obras. Concretamente en “Así habló Zaratustra” (1883-1891), en “Más allá del bien y del mal” (1886) y en los fragmentos póstumos que la hermana de Nietzsche, Elizabeth Forster, agrupó bajo el título “La voluntad de

¹²⁷ Cfr. G.H.Mead. “Espíritu, persona y sociedad”. Paidós. México 1990. P.359-381

poder”. El rasgo común que parece haber en todos los textos en que utiliza esta expresión es un impulso, una fuerza que siempre va más allá, que no se detiene nunca y que no es de carácter psicológico, sino más bien cercana a lo biológico. Su explicación del conocimiento es biológica y la voluntad de poder está en conexión con ese conocimiento que nos empuja más allá de la vida individual y de la felicidad propia. Por eso critica también a Darwin, porque considera que la adaptación al contexto, al medio vital es meramente pasiva y la voluntad de poder es creativa, expansiva y activa. Se trata de una especie de realidad metafísica, puesto que Nietzsche niega expresamente que sea una voluntad orgánica, biológica o psicológica. Es más bien una fuerza impulsora universal que no reside en ninguna sustancia concreta, ni es un principio ni una ley de la naturaleza. Es una realidad dinámica que expresa la realidad esencial de todo, que no es el ser ni la vida, sino el “páthos”, la “pasión”. Su relación con las nociones de “transvaloración de todos los valores” y de “eterno retorno” es evidente en muchos de sus escritos, pero no está claro que ese impulso que empuja a la vida más allá se armonice adecuadamente con un eterno retorno de lo mismo, de lo que es idéntico y diferente.

En otro capítulo hemos señalado que el concepto nietzscheano de verdad y de lenguaje ha influido mucho en la crítica que el posmodernismo ha hecho a la Ilustración. Hemos señalado que R. Rorty y los posmodernos franceses se han basado en Nietzsche para reivindicar que el modelo de hombre es el literato y el fabulador y no el filósofo y que la voluntad de verdad que preconizan los filósofos no tiene mayor sentido que la creencia en mundos imaginarios y ficticios que construyen los poetas. Frente a la voluntad de verdad, hoy día muchos autores posmodernos y neopragmatistas defienden ante todo la voluntad de creatividad artística, la voluntad de imaginar y soñar nuevos mundos distintos de los que tienen delante para poder sobrevivir estéticamente ante la realidad tan espantosa que tenemos ante nuestros ojos.

Nietzsche parece oponer la voluntad de poder a la voluntad de verdad, ya que los que se consideran poseedores de la verdad se autoengañan y son unos falsificadores de la realidad. Como ya se ha señalado en un capítulo anterior, la verdad y la mentira tienen un sentido extramoral o amoral, ya que el superhombre es capaz de ir más allá del bien y del mal. Los juicios humanos no son verdaderos y falsos, sino que lo importante es que fomenten la vida o la nieguen, que eleven los valores vitales o que los aniquilen. Por eso el platonismo y el cristianismo son una prueba de la decadencia occidental porque, obsesionados con la Verdad y el Bien, se han dedicado a aniquilar los impulsos vitales, los instintos positivos de afirmación de la vida y a pregonar los instintos de muerte y de destrucción.

De lo anterior se deduce que la socialidad esencial de los seres humanos es vista por Nietzsche como algo negativo, como un instinto gregario propio de animales de rebaño más que de humanos. Los seres humanos no somos iguales, sino diferentes, y la vida en común se reduce para Nietzsche a un estar juntos para que cada uno afirme su ser individual, sin importarle nada el

otro. Su visión del prójimo, del vecino y del otro ser humano está en las antípodas del amor cristiano y de la caridad a la que considera una virtud de “esclavos” y no de “señores”. Toda conducta humana que se deje llevar por la filantropía, la fraternidad, el amor, la caridad, la solidaridad o la compasión es digna de desprecio, ya que oculta el verdadero origen de esas actitudes: el resentimiento.

En otros apartados anteriores hemos señalado, al analizar la filosofía de Espinoza, que no había que contraponer el amor a sí mismo, el amor propio con el amor a los demás, al prójimo. Pues bien, Nietzsche que había leído a Espinoza, interpreta de un modo distinto esta aparente oposición entre el amor de sí y el amor al prójimo. Dice en una de sus mejores obras: *El tú es más antiguo que el yo; el tú ha sido santificado, pero el yo todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo. ¿Os aconsejo yo amor al prójimo? Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano. Más elevado que el amor al prójimo es el amor al lejano y al venidero; más elevado que el amor a los hombres es el amor a las cosas y a los fantasmas... Yo no os enseño el prójimo sino el amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre. Yo os enseño el amigo y su corazón rebosante. Pero hay que saber ser una esponja si se quiere ser amado por corazones rebosantes... El futuro y lo remoto sean para ti la causa de tu hoy: en tu amigo debes amar al superhombre como causa de ti. Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al lejano*¹²⁸

Como se puede apreciar, la oposición entre egoísmo y altruismo es considerada por Nietzsche desde otro ángulo. La reivindicación del yo, como núcleo valioso moralmente, como amor de sí, es la premisa del amor, de la amistad hacia el lejano y hacia el hombre futuro. Los hombres plenos, fuertes y vigorosos moralmente tienen un yo que no huye de sí mismo y buscan el refugio en el amor al prójimo. Por eso ve en la figura del amigo un presentimiento, una imagen premonitoria del superhombre y en el amor a los seres humanos futuros una amistad mucho más noble que en la caridad hacia el prójimo. En definitiva, vuelve a rechazar la virtud cristiana de la caridad por considerarla propia de hombres débiles, enfermos y sin vigor moral, propia de “esclavos” y no de “señores”.

Para terminar este análisis sobre Nietzsche conviene señalar brevemente cuál es la valoración que hace Nietzsche de la democracia como forma de organización política, como modo de entender el ejercicio del poder político. Para Nietzsche el concepto de igualdad es inaceptable y por lo tanto la base misma de la democracia es inadmisibile. Los seres humanos somos diferentes y cada uno, cada yo, tiene que crear, tiene que configurar sus propios valores éticos y estéticos. La aristocracia, entendida como la forma de gobierno de los mejores, de los excelentes es lo contrario

¹²⁸ F.Nietzsche. “Así habló Zaratustra”. Alianza Ed. Madrid. 2ª ed. 1973. p.98-100

de la democracia, que se basa en el gobierno de la masa, del pueblo. Más aún, lo que pregona Zaratustra es la ética de la absoluta creatividad y por tanto también el quebrantamiento de la ley y de las convenciones sociales. La vida en común, la definición de animal social, cívico o político no es fácilmente compatible con la ética de la creatividad absoluta del individuo. ¿Para que sirve la obediencia a las leyes democráticas? ¿Por qué hay que someterse a los votos de la mayoría de la población en un sistema democrático?

Como señala Peter Berkowitz a este respecto, *el superhombre de Nietzsche refleja una visión ética que trasciende a la izquierda y a la derecha denigrando radicalmente la vida política en su conjunto. Desde el punto de vista de Zaratustra, los sueños de una fraternidad universal y de una colectividad particularista atrapan al individuo singular en prisiones embrutecedoras fabricadas y mantenidas por fuerzas externas a su voluntad*¹²⁹.

En la filosofía moderna la visión del poder político ha superado la idea clásica de Maquiavelo y de Hobbes, centrada sobre todo en una visión del poder como dominación, como conjunto combinado de fuerzas económicas y leyes jurídicas que sirven para prohibir, controlar y reprimir. Esa idea de que poder es sinónimo de violencia ha ido dejando paso a otras concepciones del poder basadas en otros elementos. Ello no quiere decir que el poder político no ejerza la violencia e incluso que reclame, como señala Max Weber, el monopolio de la violencia legítima, sino que lo que define el poder no es la violencia y que ésta se ha convertido en un medio para conseguir los fines que le interesan al poder.

Uno de los autores que más ha contribuido a redefinir y a resituar de modo diferente las técnicas y la mecánica del poder y su modo de actuar en la sociedad ha sido sin duda Michel Foucault. Este autor, sobre todo en su obra “Microfísica del poder”, ha situado también en otros ámbitos distintos del Estado y de sus aparatos de control y de represión el conjunto de fuerzas, dispositivos y estrategias que ejercen el poder sobre los individuos. La metáfora preferida por Foucault para designar el modo como se ejerce el poder en nuestra sociedad es la del “panóptico”, que a su vez ya había sido utilizada por Jeremy Bentham para designar un cierto tipo de construcciones carcelarias. Se puede recordar cuál es el diseño de esa cárcel. Un edificio circular con celdas aisladas entre sí y en el centro del patio interior una torre vigía más alta que todo el edificio y desde la que se observan todas las celdas. En definitiva, un observador que controla a todos sin ser controlado ni vigilado por nadie y unos presos que no pueden observarse ni comunicarse entre sí. Esa es la metáfora de la actual sociedad.

Según Foucault, este tipo de sociedad “panóptica” en la que el poder genera discursos

¹²⁹ P. Berkowitz. “Nietzsche. La ética de un inmoralista”. Cátedra. Madrid. 2000. p.189

ideológicos usa varias instituciones para regular y controlar las libertades y las vidas de los sujetos, para “sujetarlos” de algún modo. Y ello lo hace, como muy bien lo ha estudiado este autor francés, a través de la escuela, la fábrica, el hospital, el cuartel y la cárcel. El poder no sólo controla la realidad social sino que genera con sus discursos ideológicos y con sus medios de comunicación otro tipo de realidades y trata de persuadir a los ciudadanos para que acepten esas normas y valores que ha creado. Mediante la propaganda y la publicidad el Estado crea además nuevas necesidades que a su vez generan nuevas actividades económicas que son cubiertas por el mismo Estado. Un claro ejemplo del control del ciudadano es la estadística, que, como ha escrito en numerosas ocasiones J.Ibáñez, procede de la necesidad del Estado de tener datos sobre todos los sujetos y así poder conocer y controlar sus movimientos en todos los ámbitos (Hacienda, Policía, Educación, Sanidad etc.).

El “panóptico” no es solamente un modelo arquitectónico geométrico y óptico de control carcelario, sino que, como señala Foucault, *funciona como una especie de laboratorio de poder. Gracias a sus mecanismos de observación, gana en eficacia y en capacidad de penetración en el comportamiento de los hombres; un aumento de saber viene a establecerse sobre todas las avanzadas del poder, y descubre objetos que conocer sobre todas las superficies en las que éste viene a ejercerse* ¹³⁰. Por eso habla el autor francés del “panoptismo” que funciona en una sociedad en la que los que ejercen el poder son invisibles para los sujetos visibles, corporales, que sufren en sus cuerpos ese conocimiento y control de los poderosos.

A pesar del método genealógico y arqueológico que utiliza Foucault para analizar las instituciones de la sociedad moderna como tecnología política al servicio del poder, no se puede absolutizar esa crítica hasta el extremo de negar toda legitimidad a las actuales instituciones en una sociedad democrática, como si fuesen únicamente técnicas o herramientas al servicio de esa microfísica del poder. Existe también un pensamiento filosófico y crítico sobre el poder y su legitimidad que exige que en una sociedad democrática el poder se rija por otros parámetros. Por ejemplo, es posible distinguir entre el poder ejercido legítimamente y el poder ilegítimo basado directamente en la violencia, el terror, el chantaje, el robo, el secuestro etc. Aun reconociendo las dificultades objetivas que se dan en las actuales sociedades de la desinformación y del hiperconsumo para que se produzca una verdadera y profunda democracia, es necesario plantear una concepción del poder distinta a la de Foucault.

Según algunos pensadores como J.Habermas y H.Arendt la teoría del poder debe basarse en que los ciudadanos pueden informarse, participar y deliberar entre ellos acerca de las cuestiones que les afectan y sobre las que pueden llegar a algún tipo de pactos y acuerdos que benefician a la

¹³⁰ M.Foucault. “Vigilar y castigar”. Ed.Siglo XXI. 22ª edición. Madrid. 1994. p.208

mayoría de la población. Es preciso que el diálogo y que el intercambio de argumentos entre los ciudadanos sea realmente eficaz y que las leyes y las instituciones se conviertan en la auténtica encarnación y materialización del poder. Desde esta perspectiva el nuevo sujeto ético-político debe estar informado correctamente, debe deliberar con sus conciudadanos mediante argumentaciones adecuadas y debe decidir lo que es mejor para la mayoría de sus iguales. Todas estas condiciones nos hablan de una democracia profunda, radical y no de lo que sucede actualmente en la mayoría de las democracias occidentales. La realidad es que la manipulación y la falsificación de la historia son armas utilizadas diariamente por el poder para convencer a los ciudadanos-electores de que un determinado partido o gobierno es el que mejor defiende sus intereses y los de su país.

El sujeto ético-político que también muchos ciudadanos reclaman se sitúa en esta misma dirección porque cada vez son más conscientes de que el problema central del poder y de su ejercicio democrático reside en la legitimidad del mismo. Ya no se puede confiar en la capacidad de una élite racional e ilustrada que sea capaz de descubrir el bien de toda la población y que tenga el deber de imponerla a todos, tal y como se ha hecho en varios procesos revolucionarios; Tampoco se puede admitir que un poder o una institución es legítimo sólo porque la gente piense que lo es. Los casos de los totalitarismos habidos en el siglo XX muestran que los pueblos siguen a veces a dictadores que carecen de toda legitimidad. Entonces nos queda preguntar: ¿Qué tipo de sujeto ético-político y de ciudadano es preciso ir configurando para regenerar las sociedades democráticas?

Al principio de este epígrafe hemos señalado que la socialidad, que la condición social forma parte esencial del desarrollo del sujeto ético, como se ha demostrado ampliamente en los debates entre el liberalismo y el comunitarismo. Es evidente que no puede existir una plenitud ética en los seres humanos sin la apertura a los demás y sin la participación en la convivencia social y política de la comunidad a la que uno pertenece. Ni el individualismo insolidario ni el colectivismo extremo son teorías aceptables para una adecuada comprensión del sujeto ético. La complejidad de las actuales sociedades en las que se entrecruzan culturas, lenguas, religiones y estilos de vida tan distintos hace que la construcción de la subjetividad ético-política sea una labor muy difícil. En las ciudades de nuestro tiempo viven y conviven millones de individuos que se pueden adscribir a estilos de vida moral totalmente diferentes y opuestos. Por eso el derecho a la diferencia y también a la igualdad se ha convertido en uno de los “nudos gordianos” de la convivencia en el mundo de hoy.

Hay que ser consciente de las dificultades reales planteadas en nuestras sociedades multiculturales del ocio, del consumo y de la información para que un tipo de demócrata radical como el que aquí se está diseñando pueda ser posible. Porque además de tener en cuenta estas atractivas teorías sobre el poder, es preciso señalar, aunque sea brevemente, otro problema muy

importante de nuestra sociedad actual: la falta de autonomía de la política respecto a los poderes económicos. El mundo globalizado en el que vivimos y en el que pretende instalarse el “pensamiento único” del único sistema económico del neocapitalismo globalizador no está directamente en manos de los políticos y muchos menos de las poblaciones.

No pretendemos agotar el tema de la globalización como fenómeno económico del que se derivan o al que van unidos inseparablemente la uniformización cultural, la telecomunicación, la teleinformación y la sociedad en red. Hay autores más solventes que han trabajado extensamente en estos temas, como Manuel Castells y Javier Echevarría, entre otros.¹³¹ En nuestro caso, nos interesa profundizar en la dimensión ética del problema. Es decir, en analizar cómo la dimensión económica ha adquirido tal importancia y tal poder sobre los individuos y los pueblos que los gobiernos apenas si tienen capacidad de decisión autónoma y libre sobre cuestiones tan importantes como la sanidad, la educación, la vivienda y todos los demás derechos básicos de los ciudadanos. Y eso es aplicable tanto a los países subdesarrollados, como a los que están en vías de desarrollo o ya están desarrollados. Aunque se debe reconocer que la situación de los gobiernos del Tercer Mundo está mucho más determinada que los del mundo desarrollado por los poderes de las empresas transnacionales y por los banqueros.

Todo esto nos llevaría a plantear a fondo si la democracia formal de nuestros días, creada a imagen y semejanza de la burguesía, es real y auténtica; es decir, si los gobernantes elegidos democráticamente y los pueblos a los que representan tienen verdaderamente margen de maniobra y libertad para actuar en orden a resolver los problemas económicos de los ciudadanos o más bien los poderes económicos y la “mano invisible” del mercado son los que dirigen y determinan la política de los Estados y de las naciones. Los elementos fundamentales de toda democracia son la división de poderes, el sufragio universal y el parlamentarismo y se puede decir que en las democracias actuales se dan todos esos elementos; sin embargo, la fragilidad de los sistemas democráticos y los embates a los que está siendo sometida por parte de los poderes económicos transnacionales son algo evidente. El descrédito de la clase política es casi general en todos los países, la financiación de los partidos políticos es muy opaca, las consecuencias de la crisis del estado de bienestar sobre el derecho a la salud, a la educación, a la protección social, a la vivienda etc. están generando exclusión social en colectivos importantes de la población y la desigualdad e injusticia a nivel mundial es un hecho evidente. Basta un dato social y económico para advertir la gravedad del problema. Alrededor de un 20% de la población mundial posee el 80% de la riqueza generada en el mundo, mientras que un 80% de la población mundial solamente posee el 20% de la riqueza producida en el planeta. La injusticia es tan evidente que uno comprende fácilmente por qué se dan tantos conflictos violentos en nuestro mundo. El tipo de desarrollo económico a nivel

¹³¹ Cfr. M. Castells. “La era de la información”. Alianza Ed. 3 vols. Madrid. 1996-1997 y U. Beck “¿Qué es la globalización?”. Paidós. Barcelona. 1997

mundial es totalmente insostenible ecológicamente e indefendible éticamente.

¿Cómo pueden enfrentarse las democracias a esos problemas que se derivan en gran parte de la globalización de la economía? ¿Qué queda del sujeto ético y político con capacidad de información, de decisión y de participación si son unas fuerzas anónimas del mercado mundial las que determinan nuestras vidas y nuestras decisiones? ¿No es preciso crear una nueva conciencia mundial que represente la necesidad de cambio radical de las relaciones internacionales económicas y políticas?

Todos estos interrogantes ya se están planteando en los foros alternativos que en los últimos años han ido acuñando un slogan que expresa bien la voluntad de cambio económico, social, político y cultural. Se trata de la frase: "Otro mundo es posible", que el movimiento antiglobalización pretende hacer llegar a todos los rincones del planeta. En las diferentes cumbres políticas y económicas de los países más desarrollados y más ricos del mundo han ido apareciendo cada vez con más intensidad otros foros contrapuestos, otras reuniones de grupos y organizaciones sociales que intentan canalizar los deseos de una sociedad más justa y más humana. Esos grupos que empezaron a adquirir relevancia mundial en la cumbre de Seattle (1999) se han ido organizando cada vez mejor y siguen trabajando en torno a la cuestión de las causas de la desigualdad y de la injusticia en todas sus dimensiones (económica, ecológica, social, política, cultural etc.). Desde una perspectiva ética la cuestión clave sigue siendo la necesidad de la búsqueda de una sociedad mundial justa, de la realización efectiva en todo el mundo y para todos los ciudadanos de los derechos políticos, económicos y sociales.

El sujeto político con una nueva base ética que se debe construir en todas las naciones del mundo tiene que basarse en una mayoría de ciudadanos que sustituya la actual lógica de la dominación económica por la de la cooperación, la lógica de la explotación irracional de los recursos por la lógica de un desarrollo sostenible y ecológico, la lógica del individualismo consumista por la lógica de la participación y del compartir, la lógica del pensamiento único por la lógica de la pluralidad y las alternativas. Este movimiento ciudadano mundial ha empezado a manifestarse ya en muchos lugares del mundo y en algunas organizaciones políticas y sociales. El mundo actual no puede ser feliz mientras esté instalado sobre estructuras injustas e insolidarias. Se trata de una tarea larga y árdua, cuyos objetivos son claros. Como señalan dos conocidos pensadores muy críticos con el capitalismo global, *a la globalización del capital y la universalización del homo oeconomicus, hay que contraponerle el proyecto histórico de la democracia universal y de la sociedad hermanada. Porque sería ignominioso que al atardecer de la evolución humana, las fuerzas oscurantistas lograran su triunfo definitivo sobre el homo sapiens.*¹³²

¹³² N. Chomsky y H. Dieterich Steffan. "La aldea global". Ed. Txalaparta.

Para terminar este apartado hay que señalar nuestro punto de vista como educadores y es que uno de los obstáculos existentes para crear esa conciencia de un nuevo sujeto ético-político es precisamente la falta de una verdadera educación cívica y política en los futuros ciudadanos, en los niños y niñas de las democracias occidentales. Si el ciudadano debe desarrollar su capacidad para utilizar sus argumentos, tiene que disfrutar de igualdad de oportunidades en el acceso a la información y a los medios de comunicación y debe habituarse a buscar el consenso como vía normal para la resolución de los conflictos; para ello es evidente que el sistema educativo debe ser uno de los ámbitos esenciales para lograrlo. La educación del ciudadano no es, sin embargo, una prioridad en ningún sistema educativo occidental y los gobernantes, a pesar de hablar mucho del tema, no hacen nada por elaborar un programa de educación cívica que permita la progresiva creación de una sociedad justa y solidaria.

4.6. Género

Soy plenamente consciente de que este término en castellano es utilizado con frecuencia en el ámbito de lo que se viene denominando en los últimos años “estudios sobre el género”, “teorías sobre el género”, “violencia de género” etc. y que traducen literalmente la palabra inglesa “gender”. Es decir, que es un término traducido literalmente del inglés y que no tiene exactamente los mismos significados en inglés y en castellano. Todos este tipo de estudios que ha tenido desde los años 80 hasta hoy cada vez más personas dedicadas a ello se refieren en su mayoría a la idea básica de que las mujeres han estado y siguen en muchas sociedades sometidas todavía a los varones en todos los ámbitos de la vida (doméstica, cultural y política). La mayoría de estos estudios que han proliferado mucho en España desde 1995 en adelante, utilizan el término “género” en ese contexto de reivindicación feminista apoyándose en la traducción al castellano que se adoptó en la Conferencia de Pekín sobre la mujer de 1995 organizada por la ONU y en la que los traductores de habla española aceptaron este anglicismo probablemente sin debatir a fondo sobre su ambivalencia en castellano. El uso que se pretende dar en esta tesis al término “género” al referirlo al tema de la construcción de la subjetividad ética se limita a constatar que la construcción del sujeto ético es cultural y como tal la cuestión del género es importante a este respecto y que no es lo mismo ser mujer que varón en una sociedad en la que el androcentrismo también ha penetrado y dominado durante siglos en la construcción filosófica de la identidad ética del sujeto. Nuestra intención es dejar a un lado toda la polémica habida en España entre lingüistas en los últimos años. Para conocer a fondo las distintas posiciones de los expertos en lingüística se puede consultar un

reciente y magnífico libro titulado “Género, Sexo, Discurso”¹³³

Para nosotros está claro que la cuestión del “género”, no en sentido gramatical, el masculino y el femenino, sino en el sentido de que el sexo y la sexualidad en todos sus ámbitos y dimensiones es un tema no sólo biológico sino cultural, que está muy vinculado a los roles asignados en cada sociedad a unos y otras y a las pautas culturales y morales de cada grupo humano. Analizar la evolución cultural de una sociedad desde la perspectiva del “género” no significa hablar solamente de las mujeres, sino tener en cuenta que las pautas culturales han ido evolucionando en Occidente hacia la igualdad de derechos y de deberes entre el varón y la mujer y que los roles y producciones intelectuales o artísticos de unos y de otras no responden a una genética sexual inmutable, sino a las condiciones sociales y culturales en los que unos y otras viven. Las cuestiones que están contenidas en este epígrafe sobre el sujeto ético y el género se refieren al conjunto de temas situados en la perspectiva de la construcción de la identidad moral de las personas y a las relaciones e interacciones entre varones y mujeres con vistas a la conducta moral. Es fácil de observar que existen ciertas diferencias entre varones y mujeres cuya base es biológica, pero también lo es que lo cultural y no lo biológico es lo que determina en buena medida los papeles sociales que los varones y las mujeres desempeñan en cada sociedad y que la evolución cultural ha ido cambiando dichos roles a lo largo de la historia.

Es evidente que uno de los escenarios emergentes más importantes de la nueva subjetividad ética es sin duda el tema de las relaciones entre la ética y el hecho de ser mujer o varón; en concreto, desde mediados del siglo XX hasta hoy la gran revolución social y cultural que se ha producido en las sociedades modernas ha sido el nuevo papel de la mujer en la familia, en la sociedad, en la política y en la cultura. Los roles tradicionales de madre y esposa sometida al marido que la mujer tenía que desempeñar en Occidente, comenzaron a quebrarse progresivamente cuando el movimiento feminista de los años 60 y 70 comenzó a cuestionarlos y a exigir igualdad de oportunidades, de derechos y de deberes. Esa revolución lenta y progresiva que todavía no ha conseguido la plena igualdad entre varones y mujeres tiene diferentes lecturas en las sociedades occidentales y en el resto del mundo; pero hay un dato demográfico que sitúa claramente el problema y su importancia para el futuro de la humanidad; la mitad de la población del mundo es femenina y las mujeres constituyen un factor muy importante para el equilibrio de la población y de la economía del mundo. Ellas siguen siendo el eje vertebral de la familia porque de ellas dependen tanto las actividades reproductivas como muchas de las tareas sociales y económicas menos visibles de la sociedad. Los cambios sociales y culturales que se están produciendo en todo el mundo están en estrecha conexión con los nuevos roles que ellas desempeñan en el campo familiar, laboral, asistencial, político y cultural.. Estos cambios culturales, morales e ideológicos

¹³³ Cfr. Ana María Vigar, Rosa María Jiménez (Coord.) “Género, sexo y discurso”. Ed.Laberinto. Madrid. 2002. pp.21-44 y 133-149

deben mucho a una corriente de pensamiento muy poderosa que podemos denominar genéricamente como “feminismo”.

Ha sido sin duda el pensamiento feminista, entendido como análisis crítico de la situación de la mujer en la sociedad y como reflexión sobre la construcción de la identidad femenina, uno de los más poderosos instrumentos para la progresiva igualdad entre los varones y las mujeres en el mundo actual. Por eso vamos a detenernos brevemente en la exposición de las principales aportaciones de la filosofía feminista al debate sobre los derechos de la mujer en la sociedad y sobre la construcción de la subjetividad ética humana en un mundo todavía dominado por varones.

El núcleo fundamental de toda la filosofía feminista y que comparten todos los autores y autoras que han escrito sobre el tema es la exigencia de un trato igualitario entre varones y mujeres en todos los ámbitos de la vida. Es decir, que el derecho a la igualdad es la base de todas las reivindicaciones sociales, económicas, culturales y políticas que el feminismo lleva haciendo desde hace muchos años. Ser tratados como personas iguales en dignidad y en derechos con independencia del sexo es una exigencia ética basada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Las diferencias biológicas que se fundan en el sexo de los individuos no pueden ser nunca motivo de discriminación ni de opresión por parte de unos seres humanos sobre otros. Todos los seres humanos tenemos los mismos derechos, nacemos iguales en dignidad y debemos tener la misma igualdad de oportunidades en todos los ámbitos (laboral, educativo, social, cultural, político etc.). Sin embargo basta analizar lo que ha sido y es la historia de la humanidad para advertir que la igualdad de oportunidades y de derechos entre los varones y las mujeres aún es una meta lejana. Por eso se puede decir que la versión más inteligente y actual del feminismo es el “feminismo de la igualdad”, ya que vertebra toda su filosofía en torno a esa meta ética, política y jurídica.¹³⁴

Los estudios sobre la historia de la ciencia, de la literatura, del arte, de la filosofía y de las demás actividades culturales humanas que han realizado numerosas autoras en los últimos tiempos desde la perspectiva de “género” demuestran hasta qué punto desconocemos los nombres y las obras de tantas mujeres que han aportado mucho al progreso de la humanidad y que sin embargo han permanecido olvidadas durante siglos. Las pautas culturales que han imperado en Occidente durante siglos han condenado a muchas mujeres a un papel sumiso de madres y esposas y a una posición social secundaria en todos los ámbitos de la vida pública. La vida doméstica ha sido para la mayoría de las mujeres hasta finales del XIX y principios del XX su único ámbito de realización personal, ya que estaban sometidas totalmente al varón en su vida privada y en su proyección pública. Por otro lado, la legitimación ideológica de ese dominio casi absoluto de los varones sobre las mujeres la han realizado en la historia de la humanidad de un modo totalmente

¹³⁴ Cfr. C. Amorós. “Tiempo de feminismo”. Ed. Cátedra. Madrid. 1997

androcéntrico las jerarquías religiosas del judaísmo, del cristianismo y del islamismo. De este modo, las mujeres que siempre han formado alrededor de la mitad de la población en el mundo han sido víctimas de discriminación, de opresión, de maltrato y de violencia por parte de la otra mitad de la población, ya que los casos de violencia y opresión de mujeres sobre mujeres han sido siempre excepcionales.

Del ideal de la igualdad surge inmediatamente la necesidad de liberar o emancipar a las mujeres de todos aquellos obstáculos que les impiden elegir libremente su propio sistema de vida., Sus propios valores y roles en la sociedad. En ese sentido han sido muy importantes desde los años 60 del siglo XX los avances de la biología y de la medicina que han permitido a las mujeres autocontrolar sus mecanismos de reproducción y su vida sexual. Una de las mayores revoluciones culturales que Occidente ha vivido en el siglo XX ha sido sin duda la nueva sexualidad de las mujeres que se han liberado en gran medida del “miedo al embarazo” y han conseguido separar el ámbito de la reproducción del goce de la sexualidad. Por otro lado, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX las mujeres y los varones han tomado conciencia de que ellos eran los dueños de su cuerpo y que solamente ellos estaban dispuestos a decidir cómo gozar y cómo vivir. Esta postura de rebeldía individual y de reivindicación social ha sido uno de los motivos por los que la mayoría de los europeos hoy en día no aceptan los criterios morales de sus respectivas jerarquías religiosas. Las formas y manifestaciones de la vida sexual de muchas mujeres y de muchos varones en el siglo XXI chocan frontalmente con la visión religiosa y moral del cristianismo en Occidente.

Los procesos de objetivación, de cosificación y de mercantilización de la mujer a lo largo de la historia han tenido y siguen teniendo múltiples manifestaciones, ya que han sido consideradas secularmente como menores de edad, infantiles, sin criterios ni voz propia, como objetos o cosas propiedades de los varones casi hasta finales del XVIII en todo el mundo. Se puede poner un ejemplo significativo a este respecto en las dificultades que tuvieron que sortear en la lucha por el derecho al voto las sufragistas inglesas a finales del XIX, un derecho que después se extendió a todos los países occidentales y que en España solamente se logró con la Segunda República en 1933. La mejor plasmación de la dignidad de una persona es que el derecho y las leyes de un país reconozcan esa igualdad de dignidad en todos los ciudadanos y ciudadanas. El reconocer a las mujeres como iguales a los varones fue un camino tortuoso lleno de opresiones, crueldades y vejaciones. Si durante siglos los habitantes de un país eran súbditos de su soberano, de su rey, las mujeres eran doblemente súbditas, del rey y de los varones.

La idea y la reivindicación central del feminismo actual es que la mujer tome conciencia de su subjetividad, de su ser personal, de sus capacidades propias como sujeto inteligente y libre y que actúe en consecuencia y busque la colaboración de los varones en esta tarea. La reivindicación de unas leyes justas e igualitarias para varones y mujeres no es un asunto exclusivo de las mujeres, sino que los varones deben colaborar claramente en esa tarea. En los años 60 y 70 las feministas

insistían mucho en que los varones eran el mayor obstáculo para su liberación y realización como personas. En los últimos años parece que el feminismo no considera a los varones como los principales enemigos y no quiere restablecer una guerra de sexos que no conduciría a nada. Su principal tarea es lograr la autonomía de las mujeres como sujetos y en ese sentido critica la idea posmoderna de la muerte del sujeto, porque la conciencia reflexiva de ser mujer es la base de una existencia auténtica, tal y como Simone de Beauvoir y Celia Amorós lo expresan. Desde ese punto de vista la reconstrucción del sujeto, según este feminismo, pasa por asumir los postulados del sujeto moderno e ilustrado: racionalidad, libertad y autonomía moral. Eso no quiere decir que la vida afectiva y sentimental que tradicionalmente se ha atribuido más específicamente a las mujeres no deba contar en la reconstrucción de la subjetividad ética de la mujer. Lo que se trata, sobre todo, es de que las mujeres hagan de sí mismas algo diferente de lo que los otros han hecho de ellas; es decir, que no se dejen definir, identificar y aceptar las atribuciones que los otros (los varones) deciden por ellas. Piénsese, por ejemplo, en la inexactitud del famoso dicho referido a la mujer al llamarla “el sexo débil”, cuando está demostrada su fortaleza biológica y moral muy superior a la de muchos varones. En el fondo, las mujeres en su constante reinterpretación de sí mismas exigen una nueva hermenéutica del discurso ético, ya que desde el feminismo están continuamente resignificando, dotando de nuevas significaciones al discurso masculino y están siempre transgrediendo la norma social que todavía hoy esconde signos de dominación de los varones.

En esta hermenéutica continua de la mujer que las filósofas occidentales reclaman ha de tenerse en cuenta que existen también modos de interpretar el papel de la mujer en la sociedad que no coinciden plenamente con las pautas de las sociedades occidentales. Para ello se han de tener en cuenta las aportaciones de la “antropología feminista” que en los últimos años también ha puesto de manifiesto la diversidad cultural sobre lo “femenino” y lo “masculino”. No es el momento de entrar a fondo en este tema, pero baste recordar varias aportaciones de la antropología feminista a la filosofía actual. En primer lugar, ha dismantelado la categoría sociológica universal “mujer”, tal y como es definida por las feministas occidentales, como si existiese una clase universal formada solamente por todas las mujeres del mundo por el mero hecho de serlo. Las antropólogas insisten en las diferencias existentes entre las mujeres más que en lo común, lo que no les impide valorar todas las políticas de igualdad promovidas por las feministas en todo el mundo.

En palabras de una antropóloga se puede decir que *la justificación de la antropología feminista tiene poco que ver con la frase ‘las mujeres son mujeres en todo el mundo’, y en cambio está íntimamente ligada a la necesidad de teorizar las relaciones de género, de forma que, a postre, la aportación final merezca la pena.*¹³⁵ Es decir, que no basta con un discurso filosófico

¹³⁵ Henrietta L. Moore. “Antropología y feminismo”. Ediciones Cátedra. Madrid. 1991. p.228

esencialista que establezca una noción universalista, sino que hay que observar y tener en cuenta las diferencias existentes entre las mujeres dentro de cada sociedad y en las diferentes culturas.

Por todo lo dicho se comprende que el feminismo se haya convertido también en una forma particular de hacer política, de instalar en la política la idea de igualdad entre todos los ciudadanos. De ahí que en muchos países las mujeres que intervienen en la política sean conscientes de que las medidas legales a favor de la mujer elaboradas por varones y mujeres son uno de los mejores instrumentos para luchar por la igualdad. La sensibilidad que tienen muchas mujeres hacia ciertos problemas que afectan a sus iguales de forma cruel (por ejemplo, el maltrato de mujeres, la prostitución etc.) hace que intervengan en ciertos ámbitos desde otra perspectiva, que asuman y comprendan mejor el papel de las mujeres-víctimas y por eso es positivo que en la política, en la judicatura, en la medicina y en todos los ámbitos laborales haya cada vez más mujeres. Lo que se ha llamado “perspectiva de género” no significa que los problemas que afectan a las mujeres solamente puedan ser comprendidos por mujeres, porque eso llevaría también a que los problemas que afectan a varones solamente deberían ser tratados por varones y se crearían ghettos en todas las disciplinas científicas y en todos los sectores laborales. Se trata de realizar una labor conjunta y complementaria entre los varones y las mujeres, ya que la convivencia y el diálogo entre unos y otras son la clave para la superación de las desigualdades sexistas que todavía hay en la sociedad.

Querría terminar este epígrafe sobre el sujeto ético y “género” aludiendo a la gran importancia que tiene en la reconstrucción de la nueva subjetividad el tipo de educación que reciben actualmente los niños y niñas en los niveles obligatorios del sistema educativo. La coeducación y la no discriminación por razón de sexo son algo admitido ya en todas las sociedades desarrolladas, aunque un análisis de la realidad social nos revelaría ciertos problemas. El hecho de que los niños y las niñas, los adolescentes y las adolescentes estén en el mismo centro educativo, al menos en toda la red pública de enseñanza, no es garantía de que se esté dando una verdadera coeducación y una igualdad de oportunidades para todos. En los últimos años se está reabriendo el debate en varios países sobre la conveniencia de seguir considerando como mixtos todos los centros públicos o subvencionados con fondos públicos de cara al rendimiento escolar de los alumnos y alumnas. Y en un reciente estudio sobre rendimiento escolar en España se demuestra que las chicas obtienen mejores resultados que los chicos y que además el diferencial entre ellas y ellos sigue aumentando.¹³⁶

En este epígrafe nos interesa subrayar que la escuela es un lugar privilegiado para educar en la igualdad entre chicos y chicas, para coeducar en la diversidad y en la diferencia entre los individuos, entre ellos y ellas, pero también para ir reconstruyendo una subjetividad reflexiva,

¹³⁶ Cfr. D.Comas y O.J.Granado. “El rey desnudo. Componentes de género en el fracaso escolar”. Plataforma de Organizaciones de Infancia. Madrid. 2002

autónoma y crítica en la que las niñas y las adolescentes aprendan a ser tratadas con dignidad y respeto por lo que ellas mismas quieren ser y no por estereotipos y atribuciones de los varones sobre ellas. En los centros escolares mediante los Proyectos educativos y mediante curricula apropiados y unas normas internas que fomenten la cooperación entre alumnos y alumnas se puede ayudar a la reconstrucción de un sujeto ético que sea sensible a la diferencia de género, en vez de educar en la competitividad y en la discriminación entre los sexos.

4.7.- Consumo

Uno de los escenarios emergentes en los que se está labrando la nueva subjetividad ética es sin duda, el del consumo, entendido éste como la cultura del consumo, que es un componente esencial de la sociedad de mercado en que vivimos. Vamos a detenernos en el análisis de la cultura del consumo ayudados por las lecturas del profesor José Miguel Marinas, quien a su vez nos guiará de modo magistral por los vericuetos literarios, sociológicos y filosóficos del consumismo como la forma más actual de vivir hoy en nuestra sociedad hiperconsumista, y no solamente como el mero acto cotidiano de comprar y de vender. El consumo es algo que abarca todo, es un fenómeno social total y no se limita en modo alguno a los actos de compraventa que realizamos todos los días ni se ciñe a un espacio y a un tiempo concreto. Desde Marx hasta Ortega y Gasset, pasando por G.Simmel, S.Freud y W.Benjamin y sin citar a muchos literatos como E.A.Poe, F.Kafka, F.Pessoa, R.Gómez de la Serna y tantos otros, han sido muchos los autores que han puesto su mirada crítica en la nueva sociedad capitalista que ya despuntaba en los inicios de siglo XX.

Todos ellos nos van a servir de referencia en este breve análisis de la sociedad del espectáculo, del escaparate, del espejo y del simulacro del que todos formamos parte. Mirar la sociedad es a la vez mirarnos a nosotros mismos como “mirones”, como espectadores, porque al mirar, vemos a los otros, nos vemos también a nosotros mismos y aprendemos a intercambiar nuestras miradas y nuestros gestos de un modo cambiante. Vamos a seguir esa mirada a la sociedad desde el siglo XVII, que fue el siglo del barroco, el siglo del teatro y de las alegorías y metáforas del poder imperial. Después continuaremos con el siglo XIX, el gran siglo de la industrialización europea y del imperio británico en el que la “fábula del bazar” adquiere consistencia; y finalmente analizaremos el siglo XX, que desde sus primeras décadas nos iluminará con sus pasajes comerciales de Berlín., Londres y París hasta llegar al día de hoy en que las grandes galerías del consumo de todas las metrópolis del mundo se han convertido en los “templos del hiperconsumo” a los que acuden diariamente a consumir, a gastar y a gozar millones

de seres humanos en todo el mundo.

La cultura del consumo es de una complejidad extraordinaria, ya que el consumo describe un fenómeno social de carácter total. No se trata de circunscribirlo solamente a unos espacios y tiempos en los que se compra y se vende, sino que hay que ver el consumo como una nueva cultura que abarca todos los aspectos de la vida humana y que por él pasa la configuración de una nueva identidad subjetiva que se puede definir como el “homo consumans”. Lo primero que se debe señalar, siguiendo al profesor Marinas, es que el consumo se ha ido generando en la historia a lo largo de tres fases: el Antiguo Régimen hasta finales del XVIII, cuyos elementos definitorios son la actividad de compra, el modo de producción fisiocrático y la monarquía absoluta. En el siglo XIX se pasa al capitalismo de producción en el que la actividad principal es el gasto; el modo de producción está marcado por la industrialización y el régimen político es la democracia burguesa. Y la última fase de esta cultura del consumo es la del capitalismo de consumo caracterizado por el uso de los objetos en función de sus “metamarcas”, por la redefinición de las clases sociales y los nuevos papeles sociales de los grupos de edad y de la mujer. El régimen político sigue siendo la democracia burguesa, pero ahora a nivel mundial es la burguesía multinacional la que de algún modo gobierna nuestra “aldea global”. Naturalmente que estas fases diacrónicas no pueden entenderse como una sucesión lineal y fija, sino que hay anticipaciones y retrocesos en ella, como ocurre también en todos los procesos históricos.

Junto a estas tres fases evolutivas de la cultura del consumo se pueden analizar y correlacionar con ellas tres niveles y tres circuitos de la cultura del consumo, como bien señala Marinas. Los tres niveles diferenciados que incluye la cultura del consumo son el saber hacer, las representaciones y la identificación. En esas representaciones que adquieren formas alegóricas y metafóricas se advierten muchos de los procesos de identificación del nuevo sujeto que está emergiendo. Es precisamente en la literatura desde Baudelaire en el XIX, pasando por otros autores como Kafka, Poe o Bergamín, donde mejor se han podido leer estos documentos sociales del consumo, estos nuevos rostros de la identidad de la cultura del consumo. Por eso muchos autores hablan de fábulas, de alegorías y de fantasmagorías para relatar la vida de esos personajes nacidos en el ambiente claroscuro de la sociedad del consumo. No se trata de acudir a la ficción para ocultar el rostro de la realidad social, sino de que la literatura es un reflejo tamizado por la vivencia del autor de esa misma realidad; es un proceso de subjetivación que nos dice, que nos cuenta de un modo personal los estilos de vida del hombre contemporáneo condicionados por el consumo.

Lo que más me interesa resaltar es que los tres circuitos del consumo revelan la configuración de una subjetividad que va cambiando en cada uno de ellos. Los tres circuitos del consumo son comprar, gastar y consumir. En la compra se produce un acto individual del sujeto que se relaciona con los objetos y en principio se trata de una interacción por la que la necesidad

del sujeto se ve colmada con la utilidad del objeto. En la actividad de gastar se trata de un conjunto de prácticas sociales de consumo en las que los sujetos ya no tienen necesidad de los objetos, sino que éstos son signos, son marcas que suscitan una nueva dinámica del deseo. Los objetos son inútiles y no cubren necesidades reales del sujeto. Finalmente en la actividad del consumir se dan una serie de procesos complejos y amplios de carácter económico, social, psicosocial y cultural. En el consumo se consumen objetos y también nos consumismos como sujetos ya que estamos sometidos a la imagen, al culto de nuestra imagen ante los demás. Por ello se habla de que las clases sociales ya no tienen la misma importancia, sino que ahora las imágenes corporativas, los perfiles personales y los estilos de consumo y de vida adquieren un papel muy importante. La pertenencia a un grupo es más importante que el lugar que uno ocupa en el proceso de producción.

La cultura del consumo parece, a primera vista, que es irracional y que no responde a ninguna lógica; sin embargo, como señala acertadamente el profesor J.Miguel Marinas, *la cultura del consumo instaura una racionalidad nueva que incluye el gasto y el despilfarro como funciones centrales... Precisamente porque a la hora de pensar las formas del consumo contemporáneo, que tantas veces aparecen como caóticas, cuando no amenazadoras, ciertos autores nos enseñan a no proyectar sobre ellas la interesada etiqueta de su irracionalidad. El consumo no es irracional: nos lo parece porque usamos una noción de racionalidad tan inadecuada para explicar como eficaz para disciplinar.*¹³⁷

¿Quién nos va a acompañar en este viaje hacia los orígenes de la cultura del consumo? En el rastreo de autores que hemos seleccionado vamos a tener la compañía de una serie de autores que han ido viendo con mirada lúcida y ácida todos los nuevos escenarios en los que se ha ido generando la nueva subjetividad del consumidor de nuestros días. No podemos analizar a fondo cada una de sus propuestas ni es tampoco lo que nos interesa en esta Tesis; solamente evocaremos aquellas ideas y propuestas de diversos autores que han analizado cómo esa cultura del consumo iba modelando la aparición de un nuevo sujeto, de una nueva manera de relacionarse con los

¹³⁷ J.M. Marinas. "La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo" Ed.La Balsa de la Medusa. Madrid. 2001. p.22

demás y con las cosas.

El primer autor que nos acompaña en esa búsqueda de los orígenes de la cultura del consumo es T. Veblen, el sociólogo que en su obra “Teoría de la clase ociosa” (1899) vio con claridad que el consumo es ante todo conspicuo u ostentatorio; es decir, que la función del consumo para los sujetos ya no es demostrar quién tiene más, sino quién puede despilfarrar más. Esa función se refiere a la reproducción y jerarquía de las clases sociales por medio de la representación en signos visibles. Este autor ya vio con clarividencia que la base del capitalismo de consumo eran los deseos no utilitarios, los que no estaban vinculados a la satisfacción de las verdaderas necesidades humanas. Además se dio cuenta de algo muy importante como es la dicotomía entre lo tecnológico y lo ceremonial. La nueva clase burguesa, al igual que antes la nobleza, necesitaba también ostentar y aparentar ante la sociedad. Los signos de ostentación eran ya más importantes que la misma posesión de las riquezas.

No hay que olvidar el contexto histórico en el que Veblen y los autores que después citaremos vivieron. Era el contexto de los grandes escenarios del consumo: las Exposiciones Universales de Londres (1851), París (1855 y 1867), la de Viena (1873), la de Berlín (1875) y la de París (1900) que convirtieron la capital francesa en la ciudad de la moda. Era también la época de los primeros pasajes y centros comerciales y era también el momento fundacional de los grandes hipermercados. Todos esos escenarios eran los apropiados para que las mercancías comenzasen a ser vistas como algo fascinante, algo dotado de poderes mágicos, como objetos casi mágicos que al ser consumidos traspasaban algo de su poder a los ciudadanos de aquellas grandes urbes. La desnudez y la exhibición de las mercancías en los escaparates tenían tal poder de seducción que se olvidaban las profundas ambivalencias que tiene toda mercancía: escasez-abundancia; inmediatez-distancia; proximidad-lejanía; utensilio-poderes mágicos; cosa material-realidad inmaterial. Había nacido con fuerza la cultura de la mercancía-fetichismo que se prolonga ya hasta nuestros días y en la que aparentemente todos los consumidores somos iguales.

Esa fetichización de la mercancía fue descrita en tonos críticos por Marx, quien ya descifró el valor de cambio que se sobreponía al “valor de uso” en las mercancías. En su obra “El capital”, en su primer libro, el escritor alemán advirtió que la mercancía adquiría una forma nueva, un plus sobre su “valor de uso”, ya que no se limitaba a satisfacer una necesidad, no se ceñía a su utilidad real, sino que la dotaba de un “valor de cambio” distinto. Era una especie de fantasmagoría, un fetiche, un talismán, un nuevo poder mágico que en cierto sentido aludía a un hechizo de tipo religioso. No es que se disuelva el “valor de uso”, sino que, como señala el profesor Marinas, está presente pero distorsionado por la ideología capitalista. Es un jeroglífico que hay que descifrar, que hay que saber interpretar. Las mercancías ya no son meros objetos económicos, sino que se perciben como algo mágico, fantasmagórico que apela a la sensibilidad. Es la época en que la “razón escópica” parece envolverlo todo con su magia (los panoramas, los dioramas, los

esteoramas, la linterna mágica, la “cámara oscura”) y las mercancías empiezan a ser vistas como objetos de un ensueño y de una fantasía que recubre y va más allá de su valor de uso. A finales del XIX, el cine, imágenes en movimiento, se convertirá en la gran fábrica de sueños para todos los ciudadanos del mundo. En Hollywood se iba a producir en el siglo XX la mejor síntesis entre la tecnología audiovisual y la creación de personajes heroicos y de modelos de vida. El arte, la tecnología y la industria se dan hoy la mano en el cine para vender sueños e ilusiones por algo de calderilla todos los días de la semana y a todas las clases sociales.

Otro autor que ha marcado un hito en su interpretación de la cultura del consumo de un modo muy original es Walter Benjamín. Nos vamos a detener un poco más en él porque sin duda es uno de los que mejor representa una mezcla sugestiva entre la filosofía y la literatura, entre la teoría y la vida, entre la ficción y la realidad. Benjamín nos ofrece una interpretación de Nietzsche que entronca con una visión pesimista de la sociedad de consumo a la que había llegado Occidente. ¿Cuál es la interpretación benjaminiana del “eterno retorno” de Nietzsche? En vez de ver en ello un concepto metafísico aplicado a una filosofía de la historia y del cosmos un tanto exótica, como han hecho muchos intérpretes de Nietzsche, Benjamín lo considera como la falsa renovación ininterrumpida, cíclica de los objetos que son siempre lo mismo con apariencias distintas. La paradoja que observa Benjamín es que se acrecienta el ritmo vertiginoso de producción de objetos y de consumo de novedades que son repeticiones de lo mismo, que no son nada nuevo. Todo es lo mismo bajo formas distintas y continuamente cambiantes. Es el “eterno retorno” de las mercancías como si fuese una noria que a cada instante saca canjilones con agua diferente.

La transvaloración de los valores predicada por Nietzsche es interpretada como la creación de unos valores nuevos, creados por el sujeto y no ofrecidos por el mercado; el sujeto es un individuo que desea libremente y no un mero consumidor del mercado. Aparece en esta perspectiva una nueva ética, de la que ya había hablado Espinosa, la ética de la generosidad. Precisamente otros dos grandes lectores de Nietzsche, Marcel Mauss y G.Bataille, serán quienes analizarán a fondo el significado social y cultural del don, del regalo en la sociedad actual.

En una nueva parada en nuestro viaje a los orígenes de la cultura del consumo, encontramos a otro autor que realizó un lúcido diagnóstico de nuestra sociedad y de su tiempo, S.Freud. Desde una perspectiva menos social, menos política y menos económica, pero más biológica y psicológica, escribió en 1929 su gran obra “El malestar de la cultura”. En ella refleja adecuadamente las ambivalencias de la sociedad y las patologías de la cultura del consumo. La fecha en que la escribió es todo un símbolo de la fragilidad de todo el sistema occidental; en ese año se produjo el crack del 29 en la Bolsa de Nueva York. Freud había vivido en su Viena natal la Exposición Universal de 1873, con su exhibición de mercancías y de abundancia de riquezas, pero también había conocido la Gran Guerra del 14-18 y los “felices veinte”. Por todo ello era muy

consciente de que el malestar de la sociedad y de la cultura de consumo era algo consustancial a la misma.

Freud es uno de los primeros autores que desplaza el sentido del fetichismo de la mercancía al ámbito del simulacro. El sujeto que está surgiendo es el del simulacro; porque estamos en un tipo de sociedad estructurada “falocráticamente”, dominada por la tecnología, por los artefactos, en la que se promete la satisfacción y la plenificación de todos los deseos resulta que no se entiende a sí mismo ni acepta la pérdida y la ausencia como algo connatural al sujeto. No se trata únicamente del fetichismo sexual como sustitución del objeto sexual normal por otro inapropiado (ropas, vestidos, cibersex etc.), sino sobre todo de que el ser humano “ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis”. De ahí procede el simulacro, la artificialidad de todas nuestras prótesis, de todos nuestros artefactos con los cuales magnificamos al sujeto, lo engrandecemos, intentado ocultar y simular sus negaciones corporales. De ahí que la cultura del consumo actual sea sobre todo la del simulacro: cada sujeto vive como si fuese otro y ocupase el lugar de otro. Si Marx había señalado que el fetichismo de la mercancía estaba conectado con lo sagrado, con lo prohibido y estaba mediado por el deseo, Freud desplaza esa conexión hacia lo simbólico, hacia las imágenes y las representaciones. Freud y el psicoanálisis conciben el sujeto en el ámbito del simulacro.

Por eso, se puede reproducir el esquema del profesor Marinas sobre la evolución histórica del significado de las representaciones de la cultura del siguiente modo:

Fases	Metáfora / metonimia	Alegoría	Tiempo
<i>Antiguo Régimen</i>	Máquina	Edades / organismo	Progreso
<i>Capitalismo de producción</i>	Fetichismo / jeroglífico	Fantasmagoría / fisiognomía	Modernización
<i>Capitalismo de consumo</i>	Simulacro	Moda	Instante

En esta cultura del consumo en la que la metáfora es el simulacro, la alegoría es la moda y el tiempo es el instante, ha emergido también un nuevo sujeto social: las masas. Todos somos consumidores, todos somos consumistas; y aparentemente se han disuelto las clases sociales bajo el “paraguas” del consumismo que nos uniformiza a todos.

El simulacro en el que vivimos actualmente, en la fase del capitalismo de consumo, es una metáfora que sirve para explicar adecuadamente el nuevo sujeto que ha surgido con el consumismo. Nos presenta al sujeto como algo “macizo”, “entero” y con la promesa de que será

completo. En él se consuma la mayor simulación al fundirse la imagen y la palabra. Además el simulacro niega la distancia entre lo que somos y lo queremos ser, niega los límites del esfuerzo prometeico de los seres humanos. Así como el fetiche de las mercancías parecía querer eliminar la dominación de los objetos sobre el sujeto, el simulacro pretende superar las divisiones del sujeto, eliminar sus límites radicales. Mientras que el orden del fetiche era opaco, poco transparente y estaba cifrado, el orden del simulacro es el refinamiento de la ocultación bajo la apariencia de la total transparencia. En nuestros días puede además verse el significado tan profundo que tiene la metáfora del simulacro aplicada no solamente al consumo directo, sino a toda la sociedad, a la política, a la economía, a la educación, a la publicidad, al lenguaje. Todos estos ámbitos dominados cada vez más por las tecnologías de la información y de la comunicación han convertido la cultura en el Gran Simulador, en el Gran Teatro multimediático en el que los sujetos somos sobre todo actores de una gran obra cuyo guión parece escrito y dirigido por mentes y manos invisibles.

La alegoría del nuevo sistema social de la cultura del consumo y que simboliza perfectamente la metáfora del simulacro es la moda. La moda representa, como se ha visto en la tabla anterior, un nuevo escenario social en el que los objetos y los sujetos adquieren un nuevo estatuto, como han señalado agudamente tanto G.Simmel como W.Benjamin. La moda simboliza adecuadamente los cambios en los tres escenarios que antes se han concretado. Se produce un cambio en la visión de la historia, ya que frente al progreso ahora se absolutiza el instante; en el escenario de los sujetos se cambia también la identidad de los sujetos y se pasa de la ética del trabajo a la ética del consumo y a la estilización de la ética, centrada en la propia imagen. Por fin, se produce un cambio también en los bienes, ya que se sustituye el objeto por las marcas y el fetiche de la mercancía se convierte en simulacro. En la alegoría de la moda se simbolizan de un modo totalmente ambivalente lo efímero y la muerte, el sexo y la pasión de vivir, lo corporal y lo espiritual, lo útil y lo inútil, lo necesario y lo superfluo. Como acertadamente proclama Benjamin, a través de la moda, se pueden leer de otro modo las nuevas tendencias del arte, las leyes, las guerras y las nuevas revoluciones sociales.

En las ciudades del consumo en las que vivimos hay unos espacios urbanos que han ido cambiando totalmente nuestro modo de ver el mundo. De la ciudad del barroco (s.XVII) que basaba toda su configuración espacial y social en el linaje, se ha ido pasando a la ciudad industrial (s.XIX) que basaba toda su forma de ser en el trabajo, hasta llegar a la ciudad del consumo en la que es el ocio el que prefigura y condiciona la nueva distribución urbana. En cada una de estas modalidades de ciudad y de territorio urbano se han ido produciendo cambios importantes en la identidad de los sujetos. En las actuales ciudades del consumo los espacios urbanos están segmentados, el mercado se basa en el consumo improductivo y las plazas, templos y fábricas del pasado han ido dando paso a las grandes galerías comerciales en las que las multitudes viven y

ejercen el simulacro del consumo de un modo más real que los mismos objetos de compraventa. La mirada del habitante de la ciudad sobre su espacio urbano es la del paseante, la del que callejea, la del “flâneur”.

G.Simmel escribió que el nuevo sujeto del consumo ya no es el individuo mismo sino el entramado de relaciones sociales y simbólicas que el individuo mantiene en la sociedad; a eso lo llamó “estilo de vida”. Con ello, el sociólogo alemán quiere decir que lo importante ya no son los “bienes”, los “objetos” que se compran, sino la red de pautas culturales, relatos y signos en las que se presentan los objetos y en las que adquieren sentido. Con su obra “Filosofía del dinero”, Simmel aborda de un modo totalmente nuevo el significado de la cultura y sus relaciones con la sociedad. Él supera la visión economicista y psicologista del consumo; es capaz de ver, observar y analizar la pluralidad de espacios y de formas sociales de la compleja sociedad capitalista. Así, existe la “forma-dinero”; la “forma-adorno” y la “forma-técnica”. Todas estas formas generan nuevos “estilos de vida”, nuevos espacios de comunicación, nuevos bienes de consumo y nuevas formas de vida. La cultura tiene dos dimensiones esenciales: una objetiva u objetivable y otra subjetiva o subjetivable. Se produce una interacción dialéctica y continua entre lo objetivo (tradiciones, normas morales y legales, lenguaje, artefactos tecnológicos y artísticos) que parece más universal y formas individuales y personales de vivir, estilos de vida distintos, una cultura subjetiva. Los objetos dejan de ser meramente “cosas” destinadas al consumo individual para convertirse en “formas de vivir”, pautas de conducta, interacciones con los objetos y entre los sujetos humanos.

El dinero se ha convertido en el medio y ejemplo de la representación real y simbólica de las manifestaciones reales e ideales de la existencia humana. Por medio del dinero se produce el intercambio económico, pero también el intercambio social, que hace de la cultura monetaria un fenómeno social total. El intercambio por medio del dinero es el sistema canónico de intercambios y además se produce una confusión creciente entre bienes y valores. Como señalaba Ortega y Gasset, las cosas, los bienes ya no responden a las necesidades objetivas sino a los deseos del sujeto. El objeto se separa totalmente del sujeto y se enfrenta a él como cosa deseada. La interacción social se produce a través de las mercancías. Éstas son el punto de interacción entre los objetos deseados y los sujetos deseantes; entre la red de objetos seductores y la red de sujetos seducidos. Nacen nuevos valores en función de los deseos subjetivos y las cosas valen no por sí mismas, sino porque los sujetos le dan valor, dotan de valor a sus propios deseos. El fetichismo de la mercancía que ya Marx había denunciado alcanza ahora todo su sentido simbólico, cultural y a la vez objetivo y subjetivo.

Las mentalidades y los “estilos de vida” van incorporando en los sujetos lo que la “forma-dinero” ha ido generando con su sistema de equivalencia. No hay ningún bien material ni inmaterial que se escape al patrón y al criterio de una medida monetaria. Todos los bienes y servicios tienen un “valor de cambio”, un precio que se ajusta a las leyes del mercado. Pero no

todo es maravilloso ni espectacular en la cultura del consumo; como ya vieron Simmel, Benjamin y otros sociólogos también hay “una cara oculta del consumo” que nos pone delante de los ojos a todos aquellos que están excluidos de todos esos bienes: los vagabundos, los parados, las prostitutas, los mendigos... Es el mundo de los marginados en todos los ámbitos de la vida social, son los segmentos de población que no pueden participar apenas en el espectáculo del consumo y que tienen el peor papel en la representación teatral del consumismo.

Para terminar con este breve análisis de la reconstrucción del sujeto ético desde la sociología del consumo, podemos detenernos un poco en un autor español que ya en su tiempo analizaba con agudeza las contradicciones que se daban en España entre una cultura del casticismo y una cultura de la modernización. Nos referimos a José Ortega y Gasset. Ortega que en sus obras “El espectador” (1916) y en “La moral del automóvil en España” (1930) presenta una serie de intuiciones sobre la cultura española que en otros contextos parecerían normales, pero que en nuestro país eran bastante extrañas. Ortega, al igual que José Bergamín y Ramón Gómez de la Serna representan un modo de pensar y de escribir que sabía percibir los signos del mundo moderno con agudeza y sabiduría. Ortega, que conocía los escritos de G.Simmel y de W.Sombart, fue uno de los que mejor vió que España no podía quedarse al margen de la modernización europea, aunque ello supusiera un cierto enfrentamiento con lo que se denominaba entonces “el casticismo”. El autor madrileño supo ver con perspicacia que los objetos de la sociedad de consumo que ya empezaban a enseñorearse de nuestras vidas no eran producto de la necesidad, sino de los deseos. Por eso, nos parece interesante reproducir un texto de Ortega en el que se aprecia que es plenamente consciente de que los deseos están en el origen de la generación y producción de los bienes, de nuestra lucha por la adquisición de las riquezas y de que no son los bienes lo que nos mueve a actuar.

Por eso, dice Ortega, refiriéndose a los españoles, sus compatriotas, *yo sospecho que si algún día se hace en serio la historia económica de España, aparecerá nuestra raza como mucho más pobre en deseos que en riqueza. Por ese motivo no he podido nunca formar en el coro de laudes a la sobriedad ibérica, a la falta de necesidades del español. Debilidad en la secreción psíquica interna del deseo, trae consigo mengua de la vitalidad e ineptitud para la cultura y la civilización, que son, a la postre, no más que el reboso y la sobra de aquella.*¹³⁸

Este hermoso texto de Ortega muestra a las claras que si por casticismo y tradición se entiende la vuelta a un pasado español de austeridad impuesta y de falta de incentivos culturales y civilizatorios, entonces él se sentirá más europeo que español, porque ha entendido perfectamente dónde y cómo prefiere vivir. Su estilo de vida, no exento de algunas contradicciones, siempre fue

¹³⁸ J.Ortega y Gasset. “Obras de José Ortega y Gasset”. Madrid. Espasa-Calpe. 2ª ed. 1936. Vol. I, pág.353

para Ortega el de la modernidad, el de la Europa culta y civilizada que trabaja por el progreso y por la comodidad de las formas de vida.

Como conclusión de todo este “excursus” sobre la cultura del consumo en lo que a mí me interesa para el propósito de esta Tesis, ha quedado claro que el sujeto ético que aquí se pretende reconstruir ha de contar con el escenario del consumo. Hablar de valores y de valoraciones en la sociedad actual es imposible si uno no se refiere a las formas y estilos de vida generados por el consumo, por la configuración de las nuevas identidades sociales, sobre todo juveniles, en función de todos los símbolos que utilizan (ropa, música, lugares de ocio etc.). La ética no se construye desde los individuos aislados, sino en sociedad, en continua interacción e intercambio de bienes y mensajes y por eso la publicidad juega un papel tan importante en nuestra cultura del consumo. No hay un sujeto ético igual en todos los grupos y segmentos sociales, porque existen muchos estilos de vida en los que las “metamarcas” y no los simples objetos se convierten en símbolos de pertenencia y de creación de nuevas identidades que ya no responden a las clases sociales. La ética, y el sujeto ético que se pretende reconstruir, debe tener en cuenta la creatividad y los símbolos lingüísticos y estéticos que se están creando en un tipo de sociedad en la que no solamente cuentan las mercancías ni la “razón de mercado” sino el modo de apropiarnos de los bienes y el estilo de vida que con las mercancías cada grupo se forja o se imagina.

4.8.- Virtualidad

Otro escenario social y cultural que con el que hay que contar para la reconstrucción de la subjetividad ética es, sin duda, el de la realidad virtual. Si antes hemos señalado, a propósito del consumo que lo simbólico y lo conspicuo eran algo esencial en el desarrollo de la cultura del consumo desde mediados del siglo XIX, no se puede entender el siglo XXI sin referirse al cambio cultural que ya se está produciendo gracias a las tecnologías de la información y de la comunicación. Desde mi punto de vista es el tema metafísico más actual, ya que las grandes Ideas kantianas de Dios, Alma y Mundo pueden ser reformuladas hoy día a través de una gran página Web en la que se ofrezca una realidad virtual de lo divino, de lo espiritual y de lo cósmico. Todo es virtual, no-presencial e “inmaterial” en la pantalla del ordenador y por lo tanto el yo, el sujeto ético tiene que plantearse su relación con el mundo, con Dios, consigo mismo y con los demás de un modo diferente. Las redes tecnológicas nos permiten reconstruir indefinidamente muchas realidades e interactuar con ellas. ¿Qué nueva frontera ética podemos conjeturar a partir de esta

realidad virtual en la que ya vivimos, sentimos y soñamos?

Son muchos los autores que en los últimos años se han preocupado de reflexionar sobre el impacto social, cultural y personal que están ya teniendo las nuevas tecnologías de la comunicación, de la información y de la vida sobre la civilización occidental y, por extensión, sobre todas las sociedades. Hasta hace algunas décadas, la filosofía usaba el término “virtual” en sus acepciones históricas referidas a la metafísica u ontologías clásicas para designar un tipo de realidad que no estaba realizada en acto, que todavía no había realizado todas sus potencialidades; pero desde hace una década aproximadamente en filosofía, en ciencias, en arte y en los medios de comunicación el adjetivo “virtual” se ha convertido progresivamente en algo usual. La cultura actual emplea de un modo casi abusivo lo virtual como significado más pertinente del presente y del futuro. Por eso se escribe y se habla de realidades virtuales, aplicándose esta denominación a todo tipo de temas: lectura virtual, sexo virtual, deporte virtual, ciencia virtual, arte virtual y en la mayoría de las ocasiones no se aclara cuál es el significado de dichas expresiones.

En un libro titulado precisamente “*Lo real y lo virtual*”, el profesor argentino Tomás Maldonado señala acertadamente que este tema en su dimensión epistemológica tiene relación con una tesis ontológica que se puede denominar la “desmaterialización de lo real”. En otras palabras, la realidad material tanto de la microfísica como de la macrofísica, según esa tesis, ya no sería material, sino que se está desmaterializando; y eso lo dicen ingenieros, sociólogos, artistas, filósofos y arquitectos al referirse a la función de la ciencia y de la tecnología en el siglo XXI. Todo ello tiene que ver con las nuevas tecnociencias que están cambiando nuestro modo de comprender la realidad material, como la robótica, la biotecnología, la informática, la telecomunicación y la tecnología de materiales avanzados. El planteamiento filosófico hacia el futuro podría conducirnos a las preguntas que formula Tomás Maldonado: *¿Autoriza esta comprobación a hablar, como suele hacerse con harta desenvoltura, de un proceso efectivo de desmaterialización? ¿Es creíble (en el sentido de verosímil) que nuestra realidad futura llegue a ser un mundo constituido solo por seres inefables, un mundo desprovisto de materialidad y de carácter físico? ¿Es razonable pensar que en el siglo XXI tendremos que vérmolas con realidades intangibles, con imágenes ilusorias, evanescentes, con algo semejante a un mundo poblado de espectros, de alucinaciones, de ectoplasmas?*¹³⁹

Personalmente no comparto esa visión de la sociedad futura en la que los objetos físicos y las personas no necesitemos experimentar sensorialmente y ejercer directamente nuestra sensibilidad sobre las cosas y sobre los demás individuos. Seguiremos teniendo necesidad de vernos, tocarnos, oírnos y hablarnos directamente, aun cuando gocemos también de las ventajas de las tecnologías de la imagen y de la comunicación a distancia. Un ejemplo que muestra con toda

¹³⁹ T.Maldonado. “Lo real y lo virtual”. Gedisa. Barcelona. 2ª ed.1999.p.14

rotundidad que la presencia es importante es que el amor a distancia y desde la lejanía reclama con urgencia la presencia de la persona querida; no parece que alguien realmente enamorado prefiera vivir siempre lejos de la persona amada y que se conforme plenamente con el “amor a distancia”.

Ya hemos visto en otros apartados de esta Tesis que la definición de los seres humanos como sistemas vivientes, como estructuras autopoieticas y lingüísticas, es algo esencial para comprender a los individuos y a la sociedad humana. No somos unos cerebros metidos en una vasija, sino que somos animales que vivimos de la experiencia individual y colectiva que nos pone en relación con lo físico, con lo material. Y desde el punto de vista de la biología somos el resultado de un proceso evolutivo tanto individual como de la especie humana.

Cuando se habla de que la información es información y que no es materia ni energía, no se quiere decir que sea algo espiritual o subjetivo. El software de los ordenadores no es propiamente inmaterial, sino una “tecnología del pensamiento”. En la sociología del consumo hemos visto que se habla del simulacro y del espectáculo como las características de nuestra sociedad actual. Como señala Stasnislav Lem la cultura contemporánea tiene una tendencia irrefrenable a sustituir la realidad por construcciones vicarias de la misma y de ahí la enorme dificultad que tenemos para distinguir muchas veces entre los hechos y los simulacros de los hechos, la ciencia de la ciencia-ficción, lo material de lo inmaterial o virtual. Gracias al cine, a la TV y a Internet lo increíble se hace creíble y aunque seamos conscientes de que algo es ficción, eso no impide que lo vivamos como si fuese real. En definitiva, como ha señalado Umberto Eco somos “animales catópticos”, es decir, animales que han tenido experiencia del espejo y que se ven siempre a sí mismos a través de imágenes.

La tecnología de lo virtual está ya cambiando nuestro modo de vida y de pensamiento y no se conocen bien las consecuencias que puede traer para la sociedad el “teletrabajo”, la “domótica” y el “teleocio”. La palabra “cyberspace” (ciberspacio) fue creada por el novelista W.Gibson en 1984 y ya se ha convertido en una palabra clave que se usa para definir un cierto estilo de vida. Lo importante es ser conscientes de que la cultura virtual tiene una ambivalencia en su propio funcionamiento; por un lado, nos separa de la verdad, nos aleja de ella y por otro, tiene un valor cognoscitivo indudable. Es posible hoy en día viajar a través de mundos virtuales por autopistas imaginarias llenas de ficciones irreales, pero también uno puede contactar al instante con todas las realidades naturales y culturales de todo el planeta Tierra a través de Internet. En la cultura virtual es posible conocer la realidad, pero también es posible imaginarla, crearla y recrearla indefinidamente.

El profesor Javier Echeverría en algunas de sus obras denomina “El tercer entorno” al ámbito de realidades propio de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información,

frente a las Ciudades (Segundo entorno) y a la Naturaleza (Primer entorno).¹⁴⁰ Es un modo de referirse al nivel de artificialidad superior que tienen las realidades virtuales de la información y de la telecomunicación respecto a la ciudad y a la naturaleza; el Tercer Entorno lo constituyen no los espíritus celestes ni los ángeles espirituales, sino las autopistas de la información, los códigos genéticos, los hipertextos de Internet. No se trata de un mundo divino ni divinizado, sino de un mundo que parece “sobrenatural”; es decir, que es artificial y cultural, que se sobrepone a los dos anteriores entornos sobre los que ha vivido y continuará viviendo la humanidad. El campo y la ciudad seguirán siendo dos ámbitos de vida y de cultura humana, pero está emergiendo un nuevo estilo de vida y de sociedad por encima del campo y de la ciudad; se trata de “telépolis” o de “tecnópolis”. Para comprender mejor las similitudes y las diferencias entre estos tres entornos conviene analizar algunas características de la sociedad de la información que nos permitan conocer si finalmente es cierta esa tesis de la “desmaterialización de lo real”.

Esta clasificación estructural por elementos contrarios nos permite ver la oposición de los entornos 1º y 2º con el 3º y comprobar en qué sentido se debe interpretar la tesis de la desmaterialización de lo real en la sociedad de la información.¹⁴¹

Así podemos establecer, siguiendo a J.Echeverría, estas oposiciones duales y estructurales:

- 1º) Lo informacional frente a lo material
- 2º) Lo representacional frente a lo presencial
- 3º) Lo artificial frente a lo natural
- 4º) Lo multicrónico frente a lo sincrónico
- 5º) Lo “memorizado artificialmente” frente a lo recordado
- 6º) Lo global frente a lo local

Hemos elegido estas características porque nos parecen significativas para entender mejor el escenario en el que se presenta la reconstrucción del sujeto ético en la sociedad actual. Algunas de estas características las hemos analizado desde otra óptica en otros apartados de esta Tesis, al analizar la cultura del consumo y la dimensión social y política de la nueva subjetividad ética; sin

¹⁴⁰ Cfr. J.Echeverría. “Los señores del aire: telépolis y el Tercer Entorno”. Ed. Destino. Barcelona. 1999

¹⁴¹ Cfr. J.Echeverría. op.cit.p.57-147

embargo, la perspectiva desde la que se analizan ahora las características del “tercer entorno” sitúa en otra dimensión los anteriores análisis sobre el simulacro de la sociedad de consumo y el hecho de la globalización.

Sobre esta selección de oposiciones estructurales que aquí hemos realizado no hay entre los especialistas un acuerdo total en cuanto a su jerarquización y orden de importancia; pero todos coinciden en que estas notas definen bastante bien el nuevo tipo de “espacio social” en que se está ya convirtiendo la sociedad mundial. Así por ejemplo, Javier Echeverría se decide por otras características, una métrica y otra topológica, para definir con precisión el nuevo “espacio social” que ha sido creado en torno al ciberespacio. Este autor insiste en que “lo distal” y lo “reticular” frente a “lo proximal” y “lo recintual” permiten definir mejor que otros rasgos el espacio social creado por el “tercer entorno”.

Para justificar la denominación de “tercer entorno” frente a la de “ciberespacio”, añade Echeverría: *La noción de tercer entorno tiene la ventaja de permitir un análisis conjunto de todos esos grandes medios de telecomunicación e interacción electrónica, y por ello proporciona una perspectiva inicial más amplia, que luego puede ser acotada si decidimos restringirnos al ciberespacio. Diremos, pues, que el ciberespacio es una parte (altamente significativa y quizá la de mayor futuro) del tercer entorno, pero éste no se agota en el ciberespacio.*¹⁴²

La diferencia fundamental entre los distintos autores que hablan del nuevo espacio social, del ciberespacio, reside en la interpretación cultural y política de la nueva sociedad, de telépolis o de tecnópolis. La clave política y económica de la nueva sociedad consiste en saber quién va a detentar en el futuro el poder sobre las nuevas tecnologías de la información y del conocimiento y si la democracia, la igualdad y la justicia van a progresar realmente porque las decisiones importantes que nos afectan van a estar en manos de los ciudadanos o, por el contrario, en manos de las multinacionales o de los Estados. No es una cuestión baladí saber prever quién y cómo se va a construir la nueva sociedad, las nuevas telépolis en las que el teletrabajo, el teleocio, el teledeporte y las telecasas configurarán un nuevo espacio social en el que los teleciudadanos seguirán deseando igualmente la felicidad individual y la justicia social. La aparición en las sociedades desarrolladas de un amplio y heterogéneo “movimiento antiglobalización” en los últimos tiempos indica que los problemas económicos y políticos siguen sin resolverse adecuadamente más allá de las maravillas tecnológicas de Internet y de todas las redes telemáticas.

Para comprender el sentido de la tesis llamada de la “desmaterialización de lo real”, es preciso explicar brevemente el significado de cada una de las oposiciones que hemos seleccionado. Tras su análisis, podremos afirmar si la humanidad camina hacia un mundo “inmaterial”, “irreal” o

¹⁴² J.Echeverría op.cit.p.149

“virtual”; o si, más bien, la futura sociedad telematizada seguirá siendo tan material y tan corporal como lo son hoy día el dolor, la injusticia y la muerte, aunque la vida social y cultural de los futuros seres humanos tenga un soporte material tan etéreo como los bits informáticos.

1) Lo informacional frente a lo material

Parece que esta es la base principal en la que se apoyan quienes defienden la inmaterialización progresiva de la realidad social y cultural, que nos llevaría a un mundo virtual en todos los órdenes. Es cierto, como señalan muchos autores, que los bits informáticos son unidades electrónicas que transmiten información, imágenes, música y todo tipo de conocimientos por el que se comunican los seres humanos; sin embargo todos los procesos telemáticos tienen un soporte físico y tecnológico que es totalmente material, que son en último término los chips electrónicos sobre los que se configuran los circuitos informáticos que a su vez forman la red material para los ordenadores.

Desde los años 70 en que en el “Silicon Valley” (California), el “Valle del silicio”, y en otros lugares de Japón se comenzó este proceso tecnológico, la sociedad occidental y toda la humanidad han sufrido cambios sociales y políticos importantísimos y las nuevas tecnologías han contribuido de modo decisivo a la creación de un nuevo espacio social y cultural; pero no se puede afirmar que el “tercer entorno” es un ámbito de realidades inmateriales o espirituales, porque todos los soportes reales del universo informático son materiales, son realidades físicas y electrónicas y todos los componentes de la tecnología informática usan energías materiales, aunque no sean visibles a nuestros ojos. La metáfora de la cibercultura como algo virtual y telemático no puede hacer olvidar la realidad material sobre la que se asientan todos los procesos informáticos. Por eso, se puede oponer el calificativo de “informacional” frente a lo material, como remedando otra oposición más clara entre los “bits” como “átomos informáticos” y los “átomos” como elementos indivisibles y últimos de la materia, tal y como los definieron los materialistas clásicos. Frente a una concepción terrestre e inmatematista de los átomos materiales, el “tercer entorno” se nutre de realidades que se comunican entre sí mediante fibras y cables que se conectan desde el aire y cuyos dueños son grandes empresas de telecomunicación cuyos intereses económicos son muy poderosos. Por lo tanto, carece de sentido afirmar de modo taxativo que la sociedad actual y futura vive en un ciberespacio virtual de características inmateriales o espirituales.

Para entender que lo virtual puede llegar a ser una especie de sustituto “quasi real” de lo material se suele poner un ejemplo que aclara muy bien lo que queremos decir. Nos referimos a la primera guerra televisada en directo a todo el mundo, la “Guerra del Golfo Pérsico” (1991), que según algunos autores posmodernos como J.Lyotard y J.Baudrillard fue una guerra simulada y que realmente no tuvo lugar. El hecho de que la CNN y todas las televisiones occidentales transmitieran en directo el espectáculo bélico y de que millones de televidentes en todo el mundo

asistieran desde sus casas a ese “juego bélico”, no permite afirmar que aquella guerra fuera una simple simulación, limpia, sin sangre, sin muertos y sin crueldad. Una guerra informatizada, telematizada y televisada como la del Golfo no por eso fue una guerra simulada y virtual; el paso de lo virtual a lo real se puso en evidencia con la sangre de las víctimas que salpicaba nuestras pantallas y con el sufrimiento de miles de mutilados en Irak, que aún continúan sufriendo las secuelas del conflicto bélico. Por lo tanto hablar en este caso de “guerra posmoderna” o de “guerra virtual”, como si fuera algo irreal o inexistente, es una falsificación de la realidad y una mentira política que niega conscientemente la injusticia y la crueldad. Los videojuegos bélicos son una simulación, una ficción virtual que entretiene y divierte a millones de personas en todo el mundo, pero las guerras reales en las que miles de personas sufren y mueren diariamente es un tipo de realidad innegable que pone en evidencia la injusticia y la violencia instalada en las estructuras de nuestro mundo actual.

No se puede negar que lo virtual sigue penetrando en todos los rincones de nuestra vida y de nuestra cultura y que existe inteligencia virtual en las casas, en los coches, en los aviones, en las calles, en la medicina, en la escuela etc., y que ello supone un avance tecnológico en beneficio de la humanidad; el mundo de las apariencias simuladas por lo virtual es un tipo de realidad existente, fabricado por los seres humanos; pero junto a esas apariencias, existe también algo real, creado también por la historia humana, algo no virtual que no es algo mediático sino producto de la acción directa de los seres humanos sobre la naturaleza y por tanto es una responsabilidad humana.

2º) Lo representacional frente a lo presencial

Una de las notas que todos los autores consideran esencial en la cultura mediática actual es su extraordinaria capacidad de simulación y de representación de la realidad mediante imágenes y sonidos. La realidad del mundo, de todos los mundos reales y posibles se hace presente en nuestras casas gracias a los multimedia de la televisión y de los ordenadores. Todo puede estar presente ante nuestros ojos, ante nuestros oídos y muy pronto ante todos los sentidos, incluidos el olfato y el tacto. La simulación de la realidad convierte la frontera entre lo real y lo ficticio en algo tenue y sutil. Ese sentido representacional del “tercer entorno” hace que la realidad se transforme en espectáculo gracias a la cultura mediática. Cualquier acontecimiento del Entorno 1 (Naturaleza) y del Entorno 2 (Ciudad), se transforma inmediatamente en espectáculo mediático y a fuerza de ser visto puede ser considerado una simulación, una ficción irreal. La realidad ya no está presente, sino que está siempre “re-presentada”, simulada.

Ya hemos analizado en el epígrafe dedicado a la cultura del consumo cómo el simulacro es la metáfora que mejor explica la sociedad del consumo y cómo las mercancías se convierten en fetiche y en símbolo de pertenencia a un grupo social o cultural. La actual cultura consumista

valora no sólo los bienes, los objetos que se compran y se venden, sino sobre todo los signos que acompañan a determinados productos como emblema de identidad, de superioridad y de prestigio. La semiótica del consumo se ha hecho cada vez más importante y por eso la publicidad y el marketing se han convertido en uno de los mayores poderes del capitalismo de consumo. El valor de las personas ya no reside tanto en el tener cosas cuanto en la afirmación y exaltación de uno mismo (“Yo soy más”) porque uno puede disponer de mejores productos, de mercancías singulares y únicas. Del “tener algo” se ha pasado a “ser alguien” y para ello hay que mostrarse y exhibirse junto a lo que se tiene. La publicidad juega continuamente con esa metonimia del “tener un objeto único, exclusivo” y del “ser una persona única, singular”.

Esta característica de las apariencias y de la imagen externa invade de tal modo la vida de los ciudadanos por medio de la televisión y los multimedia, que el ser humano se está convirtiendo en un “homo videns”, en un sujeto-espectador que asiste desde su sillón doméstico a la teatralización de la política, de la religión, del arte, de la ciencia, del deporte, de las guerras etc. No se puede defender la tesis de la iconolatría, de la adoración total de las imágenes, como si el poder la imagen y de lo audiovisual fuese ya el sustituto de la palabra y de los conceptos; pero tampoco se puede mantener la tesis de la iconoclastia, como si el mundo icónico fuese por definición la negación de la cultura y de la inteligencia.

Millones de espectadores en todo el mundo asisten a la vez al mismo espectáculo superando ampliamente las multitudes del teatro griego, del Coliseo romano y de las dramatizaciones medievales. El teatro, que en griego (*theatron*, significa “ver”, “percibir”, “observar”), se ha convertido en la actual sociedad del espectáculo en la esencia misma de la cultura, ya que todo se ha convertido en simulación y representación de lo real a través de la cultura mediática. La frase “una imagen vale más que mil palabras” encierra un significado mucho más profundo del que se le quería dar en principio. La palabra, como transmisión de conceptos, se ha quedado tan retrasada respecto a lo icónico que la lectura sosegada y la meditación prolongada sobre un texto se ha convertido en un ejercicio cada vez más esporádico y extraño.

Existen múltiples ejemplos que muestran claramente esta inmersión de la cultura en el espectáculo y del espectáculo en la cultura. Quizás el más evidente es la proliferación de los llamados “parques temáticos” en todo el mundo; en todos los casos se trata de una perfecta reconstrucción simulada de la historia de la humanidad. En esos recintos de enorme extensión y mediante construcciones simuladas en cartón-piedra y en tecnología mediática se reconstruyen los dos primeros entornos de la civilización de la humanidad (lo natural y lo histórico) mediante una espectacular combinación de los fenómenos naturales (ríos, mares, montañas, rocas, plantas y

animales) y de las civilizaciones del pasado (Cultura paleolítica y neolítica, Egipto, Grecia, Roma etc.). Millones de personas, sobre todo niños y adolescentes, contemplan y viven las actividades organizadas en esos “parques temáticos” en muchos lugares del planeta como si fuese una mera diversión en la que los juegos y las simulaciones mediáticas les hacen creer que la historia de la humanidad y la creación de la cultura y la civilización ha sido como “un juego de niños” divertido. Esta concepción lúdica de la construcción de la cultura humana está influyendo de tal modo en la educación que existe el riesgo real de convertir el titánico esfuerzo, el dolor inmenso de la humanidad en su lucha contra la naturaleza y en sus guerras fratricidas en algo irreal o, en cualquier caso, en algo indoloro e inocente.

Los debates en torno a la democratización de la cultura y de la educación tienen a veces como trasfondo filosófico esta idea de que la adquisición del conocimiento puede hacerse siempre como un juego, sin esfuerzo y sin dolor, y que el profesor tiene que ser ante todo un animador cultural, un creador de espectáculo que amenice y divierta a sus alumnos. La influencia de la cultura mediática en la mentalidad de los niños y jóvenes de todo el mundo es tal que la escuela, el sistema educativo, no ha sabido hasta hora encontrar un modelo educativo que armonice las exigencias de la lectura, del esfuerzo y de la disciplina con el placer de aprender jugando y haciendo algo placentero. El famoso lema clásico de “enseñar deleitando” no es fácil de casar con el deseo de diversión continua en el aula de muchos niños y jóvenes. La realidad es que el niño y el joven en la sociedad mediática actual se comportan en muchas ocasiones como un “homo ludens” y un “homo videns”, un sujeto lúdico y un sujeto televisivo que desea reproducir en el aula algo parecido a las diversiones domésticas televisivas y multimediáticas.

Para terminar, se puede decir con autores como W.Benjamin, Th.Adorno y M.Horkheimer, críticos de la Escuela de Frankfurt, que ese modo de entender la cultura ha ido estilizando y estetizando la realidad del mundo y de la historia hasta hacerle perder su significado material y real. Esta crítica ya había comenzado con Rousseau en su “Carta a D’Alembert” a propósito de la función cultural de las representaciones teatrales. Un autor moderno que reivindicó un realismo crítico y materialista a través del teatro fue Bertolt Brecht; con sus operetas, comedias y dramas Brecht escenificó con gran ironía y desvergüenza cuáles eran las contradicciones de una sociedad y de una cultura burguesa que encerraba en su seno la mascarada y la hipocresía como pautas de conducta moral. Su gran obra “La ópera de tres centavos” es una muestra de espectáculo total que se adelantó en muchos sentidos a su tiempo.

La “desmaterialización de lo real” que vimos al principio tiene relación con esa conversión del mundo en algo icónico, en puro espectáculo de imágenes y sonidos, pero ello no significa que el mundo haya dejado de existir como realidad material anterior a cualquier tipo de construcción artificial. Si el ser humano en la actualidad es y vive sobre todo como “homo videns”, entonces la subjetividad ética que se pretende reconstruir debe tener en cuenta ese escenario de la simulación y

de la representación continua de uno mismo con el fin de armonizar los valores estéticos con la nueva ética. El nuevo sujeto ético tiene que ser consciente de que la creatividad y la imaginación son recursos humanos que pueden aportar un sentido moral a nuestras vidas, un proyecto humano en el que la belleza también exalte la dignidad humana en todas sus dimensiones.

3º) Lo artificial frente a lo natural

Este rasgo de las realidades del “tercer entorno” pone de relieve una de las características esenciales de una sociedad dominada por la tecnología. Frente a lo natural que era el ámbito de realidad en el que han vivido los seres humanos durante muchos milenios, desde el siglo XV hasta hoy se ha producido un cambio tecnológico y científico tan radical y progresivo que los artefactos y los útiles tecnológicos hoy dominan totalmente nuestro entorno y nuestro modo de vivir. En nuestro tiempo, el ser humano vive en gran medida como un ser artificial, rodeado de herramientas complicadísimas que le permiten un confort extraordinario y le ahorran en el trabajo casi todo esfuerzo físico.

Sin embargo, si ampliamos el concepto de artefacto, hay que decir que el primer gran artefacto creado por el ser humano y que le ha sido de la mayor utilidad siempre es el lenguaje. Ya se ha dicho en varios lugares de esta Tesis que el ser humano es esencialmente un “animal lingüístico”, un “mono gramático” y es que los estudios biológicos, sociales y culturales que se han hecho en todo el mundo en los últimos cincuenta años han puesto de relieve con claridad que sin el lenguaje no se puede explicar la historia natural ni la evolución cultural de la humanidad. El artefacto del lenguaje con toda la riqueza dispersa por el mundo de miles de lenguas diferentes es la base de todos los avances tecnológicos y el mejor artificio de comunicación de cualquier ser humano. Sin la comunicación lingüística no hay un yo ni un nosotros, no hay individuo ni sociedad, ya que los nombres nos identifican individual y socialmente.

Un paso muy importante de separación y superación del ámbito natural fue sin duda la creación de las ciudades, de los espacios urbanos, hacia finales de la Edad Media. Antes, durante siglos, lo rural había sido como una prolongación del entorno natural porque los cultivos, la ganadería y las construcciones amuralladas en las que vivían los señores feudales y sus vasallos no suponían una gran destrucción del entorno natural. A partir del siglo XIV en muchos lugares de Europa y por razones económicas y políticas, comenzaron a aparecer las ciudades en las que los “burgueses” situaron su actividad comercial y bancaria; de este modo, las ciudades con sus calles, sus palacios, sus bancos, sus mercados, sus catedrales y sus suburbios fueron configurando lo que J.Echevarría ha denominado “el segundo entorno” que hoy día agrupa a gran parte de la población de la humanidad. Las grandes megápolis del siglo XX y XXI son el hábitat normal en el que la actividad económica industrial, comercial y de servicios congrega a millones de personas y las

conecta mediante autopistas terrestres y aéreas; ello supone una construcción artificial “sobrenatural” que aleja bastante al ser humano de su relación armónica con la Naturaleza (“el primer entorno”).

La ciudad moderna, espacio urbano por antonomasia, está relacionada directamente en su origen y en su desarrollo con el surgimiento y la evolución del capitalismo económico desde el siglo XV hasta nuestros días. Los estudios relativos a las relaciones entre la sociedad capitalista, el urbanismo, la arquitectura, la ciencia, la tecnología, el arte y la filosofía muestran con claridad que el capitalismo ha ido moldeando directa e indirectamente la forma de vivir y de pensar de los seres humanos que viven en las ciudades y que algunas de las grandes metrópolis de los países colonizadores europeos (Londres, París, Berlín...) siguen siendo los centros de las decisiones económicas y políticas que afectan a la sociedad mundial. Por eso, el desarrollo económico del capitalismo ha ido creando ciudades comerciales, ciudades industriales, ciudades financieras, ciudades turísticas y ciudades de todo tipo, según que predominase una actividad económica u otra.. La ciudad se ha convertido en el símbolo del capitalismo y de su evolución histórica y es el gran artificio construido hasta ahora por la humanidad para vivir al margen de y frente a la Naturaleza.

La metáfora que mejor expresa la interconexión de las poblaciones urbanas de todo el mundo es que ya vivimos en una “aldea global”, en la que el tejido de las autopistas, los pasillos aéreos, los cables de las telecomunicaciones, los gaseoductos, los tendidos eléctricos atraviesa mares, cielos, campos y ciudades formando una malla tupida de miles de kilómetros en el planeta. Los seres humanos habitamos hoy día un mundo artificial, lleno de casas artificiales y de artefactos y aparatos domésticos que se nutren de todo tipo de energías y que necesitan además unas prácticas sociales reguladas por normas jurídicas artificiales muy complejas. El derecho y la política son las dos grandes construcciones teóricas normativas que la humanidad ha elaborado y sigue elaborando continuamente para hacer posible la convivencia entre grupos humanos diferentes y opuestos que viven en la misma ciudad. Por eso el pluralismo cultural y la necesidad de la tolerancia se ha convertido en los últimos tiempos en uno de los temas principales de reflexión sobre la filosofía de la ciudad actual.

¿Es lo artificial un modo de desmaterialización de lo real? ¿Es lo natural mejor para el ser humano o más humano que lo artificial? La respuesta a estas preguntas depende de lo que se entienda por “natural” en el ser humano, ya que para muchos autores el ser humano no es ni puede ser nunca un ser meramente natural como una roca, un árbol o un animal, porque es por naturaleza cultural; es decir, creador de artificios, artificial. El problema de las relaciones entre naturaleza y

cultura se ha estudiado en otro apartado anterior y ya se ha analizado el significado de la cultura humana como algo de la naturaleza propia de la especie humana que a lo largo de la historia ha ido construyendo artefactos tecnológicos y artefactos simbólicos para dominar la Naturaleza y organizar la convivencia social. Por lo tanto, los artefactos son constructos humanos, herramientas tecnológicas y simbólicas que sitúan al ser humano por encima de las necesidades biológicas inmediatas y le ayudan a encauzar las energías de la naturaleza hacia su propio bienestar individual y social. Si el desarrollo tecnológico se orienta hacia la destrucción de lo natural, del ecosistema y de la vida, la humanidad corre el peligro de su autodestrucción lenta y progresiva; pero si la tecnología es orientada por una política económica ecológicamente y éticamente correcta, entonces la humanidad podrá sobrevivir y realizar los sueños de la ciudad ideal de Platón.

4º) Lo “multicrónico frente a lo sincrónico

Una de las características más novedosas de la física teórica actual es que el concepto de tiempo ha sufrido un importante cambio conceptual. Para la Teoría de la Relatividad la noción de simultaneidad absoluta entre dos eventos no existe, ya que todo suceso acontece en un punto del espacio y en relación con un observador y como todo está en movimiento respecto a algo o alguien, entonces no se puede hablar en términos absolutos de pasado, presente y futuro de los fenómenos. Así, la secuencia de un “tiempo-eje” sobre el que se asienta el pasado, el presente y el futuro ha sido abandonada a favor de un tiempo “multicrónico” en el que los sucesos no son simplemente pasados, presentes y futuros, sino que todo depende del lugar-tiempo del observador.

Una de las notas propias del “tercer entorno” frente al primero y el segundo es que las nuevas tecnologías no están sometidas a una secuencia lineal del tiempo (pasado, presente y futuro), porque permiten recorrer en todas las direcciones el sentido del tiempo. El pasado y el presente son algo que se diluye inmediatamente en las acciones e interacciones entre los seres humanos, ya que no se puede “detener el tiempo”. En cambio en el “tercer entorno”, el pasado puede repetirse indefinidamente y recrearse todas las veces que se quiera. El “ciberespacio” y el “cibertempo” no necesitan de la presencia simultánea en “tiempo real” de los actores, porque los mensajes electrónicos de imágenes y de sonidos quedan grabados y puede ser oídos y vistos a voluntad de cada uno. Por eso se puede calificar el ciberespacio como “asincrónico”, porque puede prescindir de la simultaneidad; pero también puede ser denominado “multicrónico”, porque las direcciones del tiempo son recursivas y no lineales como en la concepción judeocristiana de lo temporal que ha dominado en Occidente y que es la base del calendario oficial.

La posibilidad de superar la fugacidad del instante mediante las nuevas tecnologías hace

creer a algunos autores en una especie de nueva eternidad en la que se reproducen imágenes y sonidos a gusto de cada uno, a voluntad propia, como si el pasado pudiera ser reconstruido artificialmente y utilizado políticamente en beneficio de los intereses ideológicos de cada cual. Algo de esto está sucediendo en los distintos tipos de revisionismo histórico que se están dando en los últimos años, mediante la manipulación y el trucaje de documentación visual y sonora sobre fenómenos históricos reales como el nazismo y el estalinismo. La utilización de las nuevas tecnologías para negar o desfigurar un pasado real terrible que causó millones de víctimas humanas y un dolor inextinguible en muchos supervivientes es una nueva forma de falsificación de la realidad que no es compatible con los derechos humanos. Por eso la “desrealización del pasado histórico” es una tesis ideológica que el poder político intenta manejar a su antojo gracias al control de las nuevas tecnologías, ofreciendo una visión deformada e interesada de algunas etapas históricas y de aquellos fenómenos del pasado que le conviene ocultar o deformar.

Esta visión “asincrónica” y “multicrónica” del tiempo en las nuevas tecnologías tiene una importancia crucial para la identidad de los seres humanos, ya que en la vida biológica individual, cada individuo construye su identidad como una narración en la que vive o ha vivido la niñez, la adolescencia, la juventud, la madurez y la vejez. El ser humano asienta su existencia sobre la conciencia de su finitud y de su temporalidad. Se sabe fugaz y por eso en numerosas culturas a lo largo de toda la historia el deseo de inmortalidad ha dejado extraordinarias obras artísticas e intelectuales.

5º) Lo “memorizado artificialmente” frente a lo recordado

Uno de los rasgos más conocidos del “tercer entorno” está relacionado con la característica anterior y se refiere a la inmensa capacidad de almacenar y reconstruir la información que tienen las nuevas tecnologías, principalmente la informática. En el “segundo entorno” las bibliotecas, los archivos históricos y todos los monumentos físicos de otras épocas han configurado la “memoria colectiva” de la humanidad desde la prehistoria hasta nuestros días. El ser humano, gracias a su memoria natural, ha ido manteniendo vivos los sucesos individuales y sociales, pero los recuerdos siempre son algo sometido a los vaivenes de la memoria biológica y ésta sufre continuos deterioros por la degeneración normal de las neuronas cerebrales y de todo el sistema nervioso.

Por eso, desde el punto de vista cultural, las posibilidades que la informática ofrece para conservar los datos del pasado y para reconstruirlo artificialmente son casi infinitas. La capacidad de memorizar y conservar millones de datos de todo tipo y de generar nueva información con ellos, de tal modo que ayuden a vivir mejor y más humanamente a todos los seres humanos, es una

realidad ya hoy en el campo de la educación y de la sanidad. Los datos que un cerebro humano puede retener nunca podrán ser tantos como los bits de un gran ordenador, que puede almacenar millones de cifras y letras, sin el desgaste biológico que supone para el ser humano la memorización de tanta información. Así, hoy las grandes enciclopedias que contienen de modo resumido todos los saberes actuales, pueden ser “comprimidas en un CD-Rom y las obras completas de los grandes científicos, literatos y filósofos de la Humanidad de todas las épocas pueden ser consultadas de modo rápido y directo gracias a su versión en texto informatizado y además pueden estar ilustradas con imágenes y sonidos que complementan de modo maravilloso el texto de cualquier autor.

Las diferencias entre el ordenador y el cerebro humano han sido y siguen siendo analizadas por especialistas de diversos campos de la cultura, como biólogos, sociólogos, psicólogos y filósofos en relación con el significado que la memoria y el recuerdo han tenido y seguirán teniendo en el futuro en la construcción de la cultura humana y de las culturas particulares de cada pueblo. La noción que subyace en todo este debate es la de identidad personal del individuo y la identidad colectiva de los pueblos gracias a los procesos que se basan en los recuerdos individuales y en la memoria colectiva. La memoria fue valorada de un modo especial por pensadores como Agustín, Descartes, Rousseau, Herder y en general, por todos los autores que han sabido valorar el significado del pasado, como base de la construcción del presente y del futuro. Todo el movimiento romántico en sus diferentes facetas (arte, literatura, arquitectura, música y filosofía) ha enfatizado el papel de la memoria, del pasado y de la tradición de cada pueblo como elemento esencial de identidad personal y colectiva. Los recuerdos individuales, los afectos particulares, los deseos personales son la clave de la construcción personal para el romanticismo. Los pueblos basan también su identidad colectiva en recuerdos comunes compartidos a través de una lengua común, de unas tradiciones y de unos estilos de vida en los que suele tener una gran importancia la identidad religiosa de cada pueblo. En todos estos procesos de socialización de las personas y de culturización de los pueblos, la memoria ha tenido una función muy importante y la educación política y religiosa de los niños y jóvenes ha sido esencial.

Las cuestiones que se plantean en el presente y en el futuro con la invasión de la memoria informatizada y telemática se relacionan precisamente con el nuevo papel que la memoria humana individual y colectiva ha de desempeñar en la cultura telemática del siglo XXI. Hasta ahora todos los sistemas de socialización y los sistemas de enseñanza se han basado en la interpretación de la tradición universal y particular de la cultura y por tanto la conservación y la memoria de los datos, de los hechos culturales ha sido siempre muy importante. En la actualidad y sobre todo en el futuro cada vez más los niños y adolescentes acudirán continuamente a la memoria informatizada para conocer datos, hechos, fechas, nombres y lugares que son patrimonio de la cultura universal. La mayoría de los escolares ya no retienen esos datos en su memoria, porque les es más fácil y fructífero reproducirlos en su ordenador e imprimirlos, aunque ignoren realmente su verdadero

significado. La copia de datos, de resúmenes, de trabajos académicos e incluso de tesis doctorales puede hacerse fácilmente a través de Internet y el trabajo intelectual de cada persona puede convertirse en una simple repetición de elaboraciones conceptuales ajenas. De hecho, las acusaciones de plagio entre autores están proliferando en todo el mundo occidental en los últimos años.

El problema no es que se registren y almacenen todos los datos y las informaciones de la cultura en los medios telemáticos, sino el uso infantil y poco creativo que se hace de ellos por parte de los ciudadanos, que en su mayoría no sabe interpretar el significado de los mismos. En épocas anteriores los sistemas de socialización y educativos insistían en la memorización de los datos de referencia cultural básicos para entender la historia de la cultura universal y de la cultura nacional de cada país (su lengua, su historia, su literatura, su religión, su arte, su ciencia, su filosofía etc.). El desprecio hacia todo tipo de memorización por parte de muchos teóricos posmodernos de la cultura y de la educación está teniendo consecuencias nefastas para la sociedad actual. Los sistemas espaciales y temporales de referencia cultural que ayudan a dar sentido a la vida individual y colectiva han sido sustituidos por una serie de pautas culturales uniformes creadas por las grandes industrias de la cultura audiovisual e informática que trivializan la cultura universal y homogeneizan los significados de todas las culturas y de todos los pueblos. Las familias y los sistemas escolares occidentales han perdido casi toda su influencia cultural sobre los jóvenes y éstos normalmente desconocen los datos necesarios para poder interpretar correctamente la historia universal de la cultura e incluso la historia particular o nacional a la que pertenecen de modo más inmediato.

Como señalan muchos teóricos de la educación, el gran reto del futuro consiste en que los alumnos deben *aprender a aprender*; es decir, tienen que desarrollar sus capacidades para obtener, seleccionar e interpretar todo tipo de información en varios idiomas, a manejar con soltura todos los medios telemáticos a su alcance y a superar el etnocentrismo de la cultura occidental, pero para ello tendrán que retener unos datos mínimos de referencia espacio-temporales y alfanuméricos que les permitan situarse en el mundo y entender básicamente su significado. Y esto no es posible sin que los niños y jóvenes hagan un esfuerzo de memorización y de retención de los datos básicos de la cultura humana.

Si situamos el problema filosófico de la interpretación de la tradición cultural en relación con la memoria individual y colectiva, se ve que el asunto adquiere una relevancia muy importante, porque la creación de los programas informáticos que interpretan la cultura del pasado y del presente no es neutral ni política ni ideológicamente. La mayoría de los ciudadanos de la “aldea global”, como se analizará después, no han intervenido ni en la creación ni en la distribución de los software culturales que invaden la “red informática mundial”. Además el imperio informático de las grandes empresas multinacionales está tejiendo una nueva cultura

telemática que tiende a convertirlo todo en “una memoria única y en un pensamiento único”, con el consiguiente peligro para la libertad de pensamiento y de acción y para la profundización de la democracia en todo el mundo. El pensamiento es algo creador y libre y no una mera repetición o copia de lo que dicen y piensan otros.

6°) Lo “global” frente a lo local

El fenómeno de la “globalización” en todas sus vertientes (económica, cultural, política) es uno de los temas más interesantes del presente y del futuro. Mientras que en el primer entorno y en el segundo los actores actúan e interactúan entre sí desde sus localizaciones territoriales vinculadas a una nación y a un Estado nacional, la globalización que han traído las nuevas tecnologías informáticas han quebrado y han roto de modo radical las barreras territoriales, religiosas y lingüísticas de los Estados nacionales. La idea de una “aldea global” aplicada a nuestro planeta es ya una realidad por las telecomunicaciones, por la rapidez de los viajes y de los mensajes, por la contracción del espacio terrestre convertido en una autopista aérea en la que se transporta todo (personas, bienes, ideas y valores) de un lugar a otro del mundo a una gran velocidad. El fenómeno de la globalización en todas sus formas y manifestaciones afecta cada vez más a nuestro modo de vivir, de comunicarnos y de pensar. Sin embargo, ante este nuevo fenómeno de la globalización no hay acuerdo entre los autores que han estudiado el tema. La globalización significa sin duda la creación de un nuevo espacio social en la que los ciudadanos de todo el mundo estamos siendo convertidos en nuevos consumidores y usuarios de una teleeconomía, de una telepolítica y de una telecultura globales en las que nos vamos a comunicar mediante una neolengua distinta que está ya transformando nuestras vidas. Esto no significa, como algunos autores pretenden, que lo local, lo nacional bajo la forma política del Estado, vayan a desaparecer de inmediato, porque los seres humanos siguen actuando y viviendo en los entornos 1 y 2 y sus vínculos tradicionales con su territorio, con su Estado nacional y con su lengua seguirán existiendo por mucho tiempo.

Es cierto que hay muchas cosas en la sociedad globalizada que influyen en los ciudadanos de todos los países a través de la economía, de las nuevas tecnologías y de la política internacional. La creación del nuevo espacio social por medio del “tercer entorno” plantea con toda crudeza la realidad de la injusticia estructural en la que se halla nuestro mundo actual. La nueva economía y el nuevo orden internacional que se han vinculado al surgimiento de las nuevas tecnologías no han significado hasta ahora mayor igualdad y mayor justicia en las relaciones económicas y políticas entre las naciones. Peor aún, como muestran en su libro *“La aldea global”* N.Chomsky y H.Dieterich, las diferencias crecientes entre los países superdesarrollados y los subdesarrollados indican que la sociedad globalizada está en manos de las grandes empresas transnacionales radicadas en los países más ricos del mundo, en el Grupo G-8.

La interrelación entre el poder económico, militar y político, como señalan estos autores, forma un tejido de gran cohesión entre las empresas más importantes del mundo que controlan prácticamente todo del comercio mundial. Es decir, que *las empresas transnacionales son el 'spiritus rector' de la aldea global en que convierten al planeta. De las alrededor de 7.000 empresas transnacionales que había en los sesenta, el número ha crecido a 37.000 en la actualidad. Sus ventas combinadas superan la totalidad del comercio mundial que en 1992 alcanzaba la suma de 5,8 billones de dólares... De las diez compañías más grandes del mundo, seis son transnacionales japonesas, tres son estadounidenses y una es británica-holandesa. La distribución geográfica de las corporaciones refleja las habituales estructuras de poder en la sociedad: 435 de las 500 transnacionales más importantes –87%– pertenecen a los países del Grupo G-7. De ellas, 151 son estadounidenses, 149 japonesas, 44 alemanas, 40 francesas, 33 británicas, 11 italianas y 5 canadienses.*¹⁴³

Respecto a la significación cultural y social que la creación del ciberespacio tendrá sobre la humanidad, se debe afirmar lo mismo que respecto al poder económico que detentan las empresas transnacionales. Algunos autores insisten en el avance democrático que supone disponer de una red como Internet en la que todos pueden democráticamente y sin censura obtener información, datos culturales y todo lo que deseen con tal de poseer un ordenador y una base mínima económica y tecnológica. La red de Internet se ha convertido para algunos autores, sobre todo norteamericanos como Dyson, Gilder, Keyworth y Toffler, en sinónimo de igualdad de acceso a todos los conocimientos y en el símbolo de la nueva sociedad del conocimiento. Frente a ellos, autores españoles como M.Castells y J.Echeverría, insisten en que la nueva sociedad, el nuevo espacio social que se ha generado con las nuevas tecnologías responde sobre todo a la lógica del capitalismo y que estos analistas se olvidan de que el teledinero, las telefinanzas y las redes telemáticas bancarias y bursátiles han sido y son probablemente el principal impulsor real y determinante de esas nuevas tecnologías. Más aún, las tesis neoliberales de esos autores norteamericanos insisten en la liberalización, la desregulación y la privatización del ciberespacio, de modo que el mercado marque las reglas del juego libre y de la libre competencia; pero, sin embargo, sostienen que el negocio de la guerra y del dinero debe estar intervenido por los poderes políticos y sobre todo por los Estados Unidos de América. Su metáfora de la “nueva frontera bioelectrónica” está pensada en términos de una nueva “conquista del espacio mundial”.

A modo de conclusión sobre los principales rasgos de esta nueva sociedad podemos decir que el “tercer entorno”, el nuevo espacio social denominado “ciberespacio”, es una construcción humana, creada por seres humanos racionales y libres, y como tal anclada en la historia humana y en las actuales estructuras de poder económico, militar y tecnológico que son claramente injustas.

¹⁴³ N.Chomsky y H.Dieterich. op.cit.p.45 y 47

La propuesta general de cara al futuro debe ser, como señala J.Echeverría, la de “humanizar el tercer entorno”. Esta propuesta se concreta en muchas medidas de tipo político, jurídico, económico, educativo etc., porque se trata todavía de algo que está sin construir del todo, para que todos los ciudadanos de “Telépolis” puedan realmente acceder democráticamente a todos los bienes disponibles en el ciberespacio. *En una palabra: el tercer entorno no sólo es cuestión de científicos, tecnólogos, políticos, empresarios, comerciantes y aventureros. Humanizarlo implica considerarlo como un nuevo ámbito para el desarrollo y perfeccionamiento de la humanidad en general (cosmopolitismo) y para los individuos en particular (nuevas posibilidades de acción e interrelación). Por ello es conveniente que sus diseñadores, constructores y mantenedores no sólo tengan una formación científica y técnica, sino que también posean unas bases humanísticas sólidas*¹⁴⁴

Todo el análisis que hemos hecho sobre la sociedad de la información y sobre “el tercer entorno” tiene consecuencias importantes para nuestro propósito de la reconstrucción de la subjetividad ética. El escenario de lo “virtual”, de lo “mediático” y la idea de un “ciberespacio” y de una “cibercultura” están ya teniendo una influencia decisiva en nuestro estilo de vida y en nuestra ética. Veamos brevemente cómo está condicionando la cultura de lo “virtual” la reconstrucción de un nuevo sujeto ético. Para ello vamos a basarnos en gran medida en el análisis de una de las mejores investigadoras de la construcción de la nueva identidad en la era de Internet, la profesora de Psicología en el M.I.T. de Estados Unidos, Sherry Turkle.

Es evidente que las fronteras entre lo real y lo virtual, entre lo animado y lo inanimado se han ido difuminando o han cambiado de significado debido sobre todo a la cultura “virtual” que es ante todo una cultura del simulacro, de la simulación. Los personajes que uno puede adquirir a través de los juegos de los internautas permiten mantener encuentros informales, conversaciones eróticas y afectivas entre personas. Lo que llaman los internautas estadounidenses practicar “morphing” es meterse en los personajes de series populares en los Estados Unidos, como por ejemplo los “Power Rangers”. En estos juegos virtuales los participantes construyen y reconstruyen continuamente su identidad. Muchas personas llegan a expresar esto diciendo: “Esto es más real que mi vida real”. En los juegos un personaje puede ser un varón que interpreta a una mujer que está simulando ser un varón. En estos escenarios virtuales todo se puede construir a gusto del internauta.

¿Quién es cada cual en un juego virtual? Cada yo es él mismo y a la vez otro. Cada uno es su personaje y no lo es. Algunos jugadores dicen: “Eres lo que simulas que eres”. O bien: “Yo soy un electrodo de ordenador”. La persona real puede decir quién es, pero a la vez su personaje virtual es lo que quiere y puede ser. La identidad de cada jugador es también “icónica” y se puede

¹⁴⁴ J.Echeverría op.cit.p.475

transformar como se quiera y cuando se quiera. Así, el gordo puede ser delgado, el bajo alto, el tonto listo y el torpe puede convertirse en ágil. Se trata de un laboratorio en el que se puede experimentar con la propia identidad. Tu “alter ego” puede alimentar tus fantasías y el yo es un “yo múltiple” y “fluido”. Como las ventanas de tu ordenador te permiten vivir varios contextos de modo simultáneo, puedes merodear y viajar de un escenario a otro sin moverte del asiento; así se puede estudiar seriamente biología, física y a la vez tener juegos eróticos o de fantasía. Las aplicaciones simultáneas nos permiten vivir “vidas paralelas”, identidades paralelas diferentes y simultáneas. Tu yo es un “yo descentrado” que ejecuta a la vez múltiples roles, diferentes personajes que pueden ser cercanos o muy alejados de la persona física o real. Nuestro “yo corporal y sexuado” está definido por la biología, mientras que el “yo virtual” es elegido “a la carta”, es creado artificialmente.

Un estudiante del medio-oeste norteamericano, Doug, expresa bien lo que esto quiere decir: *Rompo en partes mi mente y cada vez lo hago mejor. Cuando voy de ventana a ventana sólo enciendo una parte de mi mente y después otra. Estoy en una especie de discusión en una ventana y en otra intento insinuarme a una chica en un MUD * y en otra puedo hacer funcionar un programa de hojas de cálculo o cualquier otra cosa técnica de la Facultad... Y entonces me llega un mensaje a tiempo real que parpadea en la pantalla inmediatamente después de que otro usuario lo envíe desde su sistema, y supongo que la VR (vida real) es esto, sólo una ventana más.*¹⁴⁵

Como se puede apreciar la metáfora del “yo múltiple” y “descentrado” queda patente en las ventanas abiertas de las aplicaciones informáticas que se usan simultáneamente. La vida real (VR) es muchas veces lo que menos entusiasma a muchos jóvenes usuarios del ordenador. Jugar a ser otro yo diferente con otra identidad y bajo el anonimato o el pseudónimo es mucho más atractivo que vivir la identidad corporal y sexual que no hemos elegido libremente. Todo esto tiene una interpretación filosófica posmoderna, al decir de Sherry Turkle.

Para la filosofía posmoderna representada en los años 60 y 70 por M.Foucault, G.Deleuze o por el psicoanálisis de J.Lacan el yo estaba constituido por el lenguaje y se identificaba a través del lenguaje; la sexualidad era el intercambio de significantes y cada yo era una multitud de fragmentos y conexiones descentradas. La teoría del yo unitario y centrado, de la conciencia, era un pura ilusión, una falsificación. Las tesis del posestructuralismo y del posmodernismo sobre el yo, sobre el sujeto se han hecho realidad en la cultura virtual. En la modernidad, desde Descartes en adelante, se pensaba que el yo era una realidad lógica, lineal, jerarquizada y estratificada en la

* MUD: expresión inglesa que significa Multiple User Domains: Dominios para Múltiples Usuarios.

¹⁴⁵ S.Turkle “La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet”. Ed.Paidós. Barcelona. 1ª ed. 1997. p.21

que la conciencia de sí era el eje que todo lo controlaba y dominaba. Sin embargo, la filosofía del yo que preconizaba el posmodernismo se ha revelado más evidente en la configuración del yo en el ordenador. El sujeto es un yo descentrado, fluido, no-lineal y opaco. Ello conlleva la idea de que no hay verdades universales y que los significados estables de las palabras no se pueden mantener. La epistemología y la estética del posmodernismo se encarnan en los ordenadores.

Para terminar este epígrafe sobre la cultura y el yo “virtual” o “digital” se debe relacionar este concepto con el de simulación y simulacro que ya se analizó al hablar de la cultura del consumo. La actual cultura informática ya no es de la sus orígenes, la del cálculo y de la programación. Hoy día se vive la cultura del simulador, de la simulación interactiva a través de los programas multimediáticos. Se ha psicologizado la interacción entre el ordenador y el ser humano y por eso la imaginación juega un papel importante. Se “navega”, se “viaja” a través del “cibersex” y del “cibernet”. El yo está en la superficie de la “pantalla”, pero no “dentro” de ella. Se queda en el “software” e ignora la profundidad del “hardware”. Ello nos lleva a plantear muchas cuestiones que tienen enorme importancia para la reconstrucción de la subjetividad ética; cuestiones tales como éstas.

¿Los ordenadores sienten, piensan, hablan y viven como nosotros? ¿Son nuestros parientes próximos?; ¿Son clónicos nuestros que replican nuestro modo de ver, de pensar, de sentir y de interactuar? ¿Es el ordenador algo meramente mecánico y objetivo o también es algo subjetivo, que hace cosas por nosotros, influye en nuestro modo de pensar y nos ayuda a explorar nuestras capacidades intelectuales y nuestras fantasías eróticas? ¿No es la biología informatizada la base del proyecto Genoma Humano? ¿No hay algo de nuestro yo que está contenido en nuestro ordenador personal, no hay algo en él de nuestro modo de organizar racionalmente el mundo y de extender las imágenes y las emociones hacia otras personas?

4.9.- Laicidad

En esta línea de preocupaciones sobre la educación del ciudadano en una sociedad multicultural aparece un rasgo que debe tenerse en cuenta a la hora de diseñar esa nueva subjetividad ético-política. Me refiero a la laicidad y el laicismo como la mejor defensa de la libertad de conciencia de todos los ciudadanos y, en consecuencia, como garantía de la neutralidad del Estado en materia de religión y como exigencia de igualdad de trato para todos los ciudadanos con independencia de su opción religiosa o moral. El proyecto de laicidad y el movimiento laicista a él asociado, tienen una dimensión ética ineludible, ya que en las actuales sociedades multiculturales el sujeto humano tiene que ser capaz de comprender y respetar la pluralidad religiosa y moral propia de las sociedades democráticas. Por eso la laicidad se presenta como la

garantía real de convivencia en libertad y en paz, relegando las opciones religiosas al ámbito privado y defendiendo una filosofía moral basada en la libertad, la igualdad y la solidaridad.

Desarrollaremos brevemente los siguientes puntos: la laicidad como construcción histórica de Occidente; la laicidad como filosofía política y la laicidad como filosofía moral.

No se puede hablar de la laicidad ni del laicismo sin precisar bien el significado de los términos, ya que los prejuicios y los malentendidos entre los defensores del laicismo y sus oponentes siguen siendo muy comunes en nuestros días. La primera distinción que se debe hacer es que el laicismo y la laicidad son esencialmente dos vertientes del mismo pensamiento. La laicidad, término usado en Francia y en los países francófonos, es el proyecto filosófico, jurídico, político y cultural que consiste fundamentalmente en la defensa de la libertad de conciencia individual en todas sus manifestaciones, incluida la libertad religiosa, y en la neutralidad total del Estado en materia de religión y creencias. Unido a este proyecto ilustrado está el laicismo que es el movimiento cultural y social que defiende la laicidad del Estado y de las instituciones públicas en todo su ámbito de funcionamiento.

Otras precisiones conceptuales que conviene hacer son las que se refieren a la perversa confusión que algunos hacen entre laicismo y ateísmo, entre laicismo y agnosticismo y, sobre todo, entre laicismo y anticlericalismo. Es clara la diferencia entre el laicismo y el ateísmo, ya que el ateísmo es la negación filosófica de Dios, mientras que el laicismo no se define como un ateísmo militante, ya que respeta todas las ideas y creencias, tanto las religiosas como las antirreligiosas. El laicismo no es el ateísmo de Estado ni el enemigo absoluto de todas las religiones. El laicismo es perfectamente compatible con cualquier forma de teísmo y de confesión religiosa mientras que la religión no pretenda ocupar de modo privilegiado y abusivo el espacio y las instituciones públicas. Tampoco se puede decir que el laicismo sea una nueva religión civil con unos dogmas y doctrinas que se imponen a todos los ciudadanos, ya que el adoctrinamiento y el dogmatismo bajo cualquiera de sus formas no es compatible con el laicismo ni con la escuela laica.

El laicismo español tan bien representado en el siglo XIX por F.Giner de los Ríos es la mejor muestra de respeto y tolerancia positiva que uno pueda imaginar. La vida y la obra de Giner de los Ríos, reflejadas perfectamente en la Institución Libre de Enseñanza, constituyen uno de los más bellos ejemplos de laicismo que se han dado en toda Europa. Sus palabras, inspiradas en un humanismo laico de una calidad ética indudable expresan bien su ideal escolar: *La escuela pública o privada debe ser, no ya campo neutral, sino maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor, y despertar doquiera este espíritu humano desde los primeros albores de la vida. 'Cuando se habla de Dios se puede hacer con elevación, sin herir la conciencia de nadie; la atmósfera de la escuela es religiosa para todos cuando está impregnada de buen sentido*

y de honradez', ha dicho uno de los fundadores de la admirable Escuela Modelo de Bruselas.¹⁴⁶

Lo que se ha dicho de las relaciones entre el laicismo y el ateísmo es válido también para las diferencias entre el agnosticismo y el laicismo. Los agnósticos, como era el caso de B.Russell y de E.Tierno Galván, mantienen una posición escéptica sobre la idea de Dios, lo cual no les impide serias críticas a la actuación política de las iglesias cristianas, sobre todo de la católica. Es decir, que el agnosticismo es una posición filosófica sobre Dios o la Trascendencia que puede ser compatible con el laicismo y de hecho los agnósticos suelen participar de los ideales laicistas, pero en cambio no se puede decir que todos los laicistas son agnósticos. Hay casos muy interesantes de personalidades defensoras del laicismo y sin embargo católicos convencidos.

Un caso de católico laicista muy significativo fue el del gran escritor y político Víctor Hugo. Este gran amigo de España, pues vivió en Madrid parte de su infancia durante la época de la ocupación napoleónica, protestaba contra la Ley Falloux (1850) que pretendía otorgar la enseñanza de la República francesa a los jesuitas. Víctor Hugo hacía una distinción muy clara entre el "partido clerical" y la religión católica.

*Yo no os confundo con la Iglesia, pues yo no confundo el muérdago y el roble. Vosotros sois los parásitos de la Iglesia, sois la enfermedad de la Iglesia... Vosotros sois, no los creyentes, sino los sectarios de una religión que no comprendéis. Vosotros sois los comediantes de la santidad. No mezcléis la Iglesia en vuestros asuntos, en vuestras componendas, en vuestras estrategias, en vuestras ambiciones. No la llaméis vuestra madre para hacerla vuestra sirvienta.. No la atormentéis con el pretexto de enseñarle la política; sobre todo no la identifiquéis con vosotros. Ved el daño que le habéis hecho... ¡Habláis de la enseñanza religiosa! ¿Sabéis cuál es la verdadera enseñanza religiosa, ante la que hay que arrodillarse y que no hay que enturbiar? Es la de la hermana de la caridad en la cabecera del moribundo. Es la del hermano mercedario que rescata al esclavo. Es la de San Vicente de Paúl acogiendo al niño abandonado. Es la del obispo de Marsella en medio de los apestados..... He ahí la verdadera enseñanza religiosa, la enseñanza religiosa real, profunda, eficaz y popular; aquella que por fortuna para la religión y para la humanidad todavía atrae al cristianismo a más de los que vosotros alejáis de él.*¹⁴⁷

Por último, es preciso desterrar otra confusión muy habitual en España y es la que equipara el laicismo y el anticlericalismo. No se puede negar que ha habido en nuestro pasado episodios

¹⁴⁶ "Antología pedagógica de F.Giner de los Ríos". Selección de F.J.Laporta Ed.Santillana. Madrid. 1977. p.152-153

¹⁴⁷ H.Peña Ruiz y J.P.Scot. " Un poète en politique". Les combats de Victor Hugo". Ed.Flammarion. Paris 2002. p.109-110. Traducción propia.

violentos contra las instituciones católicas en momentos determinados de la historia de España, sobre todo durante la 2ª República y la Guerra Civil (1936-39). Ese tipo de acciones tan violentas contra la Iglesia católica y sus instituciones no se hacían, sin embargo, en nombre del laicismo, sino que surgían de un odio secular muy profundo y de un resentimiento popular ante la opresión que el poder clerical había ejercido durante siglos sobre la mayoría de ciudadanos españoles. El anticlericalismo más visceral y más cruento ha procedido casi siempre en España de las capas sociales más desfavorecidas que han visto en el poder eclesiástico un aliado de las clases sociales más poderosas y casi nunca la verdadera hermandad e igualdad predicada por Jesucristo en el Evangelio.

Es cierto, por otro lado, que la Iglesia española desde la época de los Reyes Católicos (siglo XV) hasta nuestros días ha gozado de un poder político, económico, social y cultural como ninguna otra institución española. La idea de que la Iglesia católica era como un Estado dentro del Estado ha sido una realidad durante muchos siglos. Asimismo la Inquisición española, como ya señalamos en otro epígrafe de esta Tesis, persiguió con especial virulencia a todos los sospechosos de herejía o de prácticas culturales diferentes al catolicismo ortodoxo y por descontado a todos los que no eran católicos, como judíos, moriscos o luteranos. Y la historia de la Inquisición española comenzó en el siglo XV y terminó en el XIX; lo que significa que casi cuatro siglos de la moderna historia cultural de nuestro país han estado dominados en gran medida por la doctrina oficial de la Iglesia católica y por sus aparatos de control ideológico.

Por lo tanto, no se puede concluir que el laicismo es simplemente un movimiento social anticlerical, cuando los pensadores laicistas como Giner de los Ríos, M. B. Cossío, Fernando de los Ríos y tantos otros miembros de la Institución Libre de Enseñanza, elaboraron un discurso laicista que distinguía claramente la religión católica de la Iglesia como institución humana y que criticaba el clericalismo, pero respetaba profundamente las creencias católicas de muchos españoles. La tradición laicista española no ha sido antirreligiosa ni atea, sino que ha tratado siempre de luchar por un espacio público, sobre todo en el campo educativo, porque para el laicismo español era y todavía hoy es un problema sin resolver que las clases populares no tengan igualdad de oportunidades en materia educativa y cultural. Y esta crítica a la Iglesia por parte de los pensadores ilustrados españoles ha sido una constante en todas las épocas.

Un ejemplo extraordinario de que la Ilustración siempre fue crítica con el poder clerical lo tenemos en el pensador Antonio Gil de Zárate que en 1855 publicó un hermoso y amplio estudio sobre la instrucción pública en España. Este ilustrado español que fue Director General de Instrucción Pública escribía en 1855 a propósito de la enseñanza en España algo que todavía hoy es de enorme actualidad en nuestro país.

La cuestión, ya lo he dicho, es cuestión de poder. Trátase de quién ha de dominar a la

*sociedad: el gobierno o el clero. El clero, en los siglos medios, probó las dulzuras de esa dominación, a los principios con provecho de esa sociedad, después con espíritu contrario a sus ulteriores progresos. La sociedad sintió la necesidad de adelantar y de emanciparse: hále costado este deseo porfiadas luchas y penosos esfuerzos; pero al fin la emancipación se ha verificado, y el error más funesto que puede cometer el clero es creer que la sociedad ha de volver a ponerse bajo su yugo. La sociedad civil acepta la sociedad eclesiástica como compañera, mas no como dominadora. Las dos sociedades deben caminar a la par cual dos buenas amigas, porque tal es el verdadero espíritu del cristianismo... De la concordia, de la armonía entre las dos sociedades, resultará la felicidad del mundo; de su desacuerdo, de sus luchas, no se puede esperar sino males sin cuento.*¹⁴⁸

El texto de este autor español es un claro reflejo de que la laicidad y el laicismo exigen una defensa de la libertad de conciencia de cada individuo en el seno de la sociedad civil para seguir su propio camino espiritual y su propia ética frente a la tutela e imposiciones del clero de una determinada religión. Junto a ese ideal de emancipación individual existe, como señala Gil de Zárate, un deseo de convivencia pacífica y de concordia racional sin guerras de ningún tipo. Ese tipo de concordia no puede basarse en la sumisión del pueblo, como comunidad política, como “pólis”, al poder del clero. La filosofía política construida desde la laicidad desea un tipo de concordia razonada y decidida libremente y nunca impuesta por una fe religiosa. Como señala el profesor Henri Peña Ruiz, *la unión laica es una unión que desliga, y que, por ello mismo, funda el vínculo social sobre la libertad. Es una concordia voluntaria y no un acuerdo obligado... Con la laicidad, la república -ciudad de todos- toma su origen en las conciencias desligadas, es decir, originariamente libres, y acreditadas de iguales derechos; es una fundación jurídica que hay que evaluar pues la propia idea de pueblo se libera en ella de las ficciones que han podido y todavía pueden hacer de ella una referencia opresiva*¹⁴⁹

La laicidad es una conquista social y cultural propia de las sociedades modernas, que en el caso de Europa se ha hecho siempre contra los deseos clericales de mantener una serie de privilegios económicos, sociales y culturales; en definitiva, como señalaba Gil de Zárate, ha sido una lucha entre el poder civil y el eclesiástico; entre los defensores de la autonomía del poder temporal y la democracia política y los que propugnan el predominio del poder clerical sobre el poder civil. En el fondo es el enfrentamiento entre una teología de la historia al estilo de Agustín de Hipona y una filosofía de la historia racional e ilustrada, entre una concepción antropológica basada en el pecado original y la necesidad de una autoridad religiosa y moral que guíe a los ciudadanos por las sendas del bien y, por otro lado, una concepción de la vida moral y política en

¹⁴⁸ A.Gil de Zárate. “De la instrucción pública en España”.Vol.I.Ed.Pentalfa. Oviedo. 1995. p.146-147

¹⁴⁹ H.Peña Ruiz. “La emancipación laica”. Ed.Laberinto. Madrid.2001.p.164

la que los ciudadanos deciden de modo autónomo sus propias leyes y organización política. En cierto sentido, el laicismo es la lucha por una democracia radical contra los vestigios teocráticos que todavía están anclados en la historia de muchas sociedades.

La historia de la humanidad y la de Europa ha sido en gran parte una sucesión de guerras y rivalidades entre grupos humanos que utilizaban la religión como pretexto para intentar dominar a los territorios y los recursos ajenos. La convivencia pacífica entre las religiones ha sido uno de los retos más difíciles desde el inicio del cristianismo hasta nuestros días. Si nos fijamos en el caso de Europa y por citar un caso bien conocido, las luchas político-religiosas en España duraron siglos, primero contra el Islam en la península, posteriormente con la expulsión de los judíos en 1492 y finalmente contra los luteranos por toda Europa en los siglos XVI y XVII. Ello no significa que en los siguientes siglos las rivalidades político-religiosas dejaran de existir, porque como bien se sabe en el siglo XIX se libró una gran batalla en todos los países europeos entre la Iglesia católica, por un lado, y el liberalismo y el movimiento socialista, comunista y anarquista, por el otro. A finales del siglo XX y en los comienzos del XXI estamos asistiendo a un renacimiento de los fundamentalismos religiosos de todo signo y junto a ellos a las llamadas al diálogo interreligioso y al respeto de los derechos humanos y a la libertad de conciencia de todas las personas.

Las llamadas a la tolerancia de escritores como J.Locke, Montaigne o Voltaire muestran que las guerras y los odios de origen religioso han sido una constante durante varios siglos en Europa. La historia de la intolerancia tiene muchas páginas negras en casi todas las religiones, sobre todo en las tres grandes religiones del Libro que han utilizado el poder político para sus propios intereses y no para dar un testimonio espiritual de igualdad, de fraternidad y de paz. La idea de tolerancia, así como el derecho y el respeto a los diferentes, ha vuelto a resurgir en nuestra época con mucha fuerza debido a que en las sociedades modernas convivimos personas procedentes de culturas, razas, religiones y lenguas diferentes. En este contexto la laicidad y el laicismo están llamados a jugar un importante papel como garantía de convivencia pacífica y respetuosa de los “diferentes”, pero también como exigencia de igualdad jurídica de todos ante la ley, como proyecto de ciudadanía compartida democráticamente. En ese contexto los derechos humanos se sitúan como un referente insoslayable que debe ser respetado siempre.

En la sociedad actual, y con esto se cierra el capítulo dedicado a la historia, el hecho del pluralismo cultural exige una nueva conciencia de la laicidad del Estado y de todas sus instituciones públicas, pues solamente así se puede preservar la mutua autonomía de la religión y de la política. Todas las personas tienen derecho a elegir libremente su religión en el seno de sus propias tradiciones familiares y culturales, pero el Estado debe ser neutral en materia religiosa para

no ofrecer privilegios a una religión sobre las demás. El reto del laicismo en nuestra época es que debe basarse en la exigencia de neutralidad del Estado respecto a todas las confesiones religiosas, pero a la vez debe trabajar por erradicar las discriminaciones que sufren muchas personas “diferentes” por motivos sociales y económicos que casualmente en muchos casos se dan en colectivos que también tienen una religión diferente a la mayoritaria. La idea clave en el laicismo es que el “derecho a la diferencia” no puede equivaler a “diferentes derechos”.

La filosofía política y jurídica en la que se apoya la laicidad tiene tres ejes fundamentales: la neutralidad del Estado en materia religiosa, la libertad de conciencia de todos los ciudadanos y la igualdad de todos ante la ley. La idea de neutralidad estatal ante las confesiones religiosas o ante las creencias morales de los ciudadanos no significa que el Estado sea ciego e inoperante ante las injusticias que se cometen contra los ciudadanos considerados “diferentes”, sino que no se puede otorgar trato de privilegio a ninguna creencia religiosa o moral ni en las leyes ni mediante subvenciones económicas o exenciones fiscales. Ser neutral no quiere decir ser hostil a todas las religiones sino que en el caso de Estado, éste debe declararse al margen, con una indiferencia jurídica respecto a todas las iglesias o confesiones. Sin embargo, es un hecho que las Iglesias en sus respectivos países tienen que mantener relaciones con las autoridades políticas y de ahí que, a lo largo de la historia, hayan surgido frecuentemente fricciones y conflictos entre ambos poderes. Para evitar esas rivalidades y establecer un marco adecuado de relaciones entre las Iglesias y los Estados han ido apareciendo leyes y acuerdos legales entre el poder civil y el poder eclesiástico.

No nos vamos a detener aquí en el significado jurídico y político del Derecho Canónico de la Iglesia católica y sus interferencias en el Derecho Civil en distintos países europeos; solamente baste señalar que existe una gran diferencia de tipo jurídico y político entre el significado de los Concordatos o Acuerdos entre el Estado Vaticano y el Estado español, italiano o portugués firmados en el siglo XX y por otro lado la ley francesa de separación de las Iglesias y el Estado (1905). Es evidente que la ley francesa es la que mejor ha definido en toda Europa el estatuto jurídico de un Estado laico al asegurar en su Artículo 1º: *La República asegura la libertad de conciencia. Ella garantiza el libre ejercicio de los cultos con las únicas restricciones citadas después en interés del orden público.*¹⁵⁰ . Como se ve, no se trata solamente de garantizar la libertad religiosa, como se ha hecho en muchas leyes españolas, sino algo mucho más profundo y genérico, asegurar que todos los ciudadanos (ateo, agnósticos, fieles de cualquier religión, indiferentes etc.) gocen de plena libertad de conciencia y que el Estado en sus leyes y actuaciones no impida esa libertad y trate a todos con igualdad.

Es evidente que las consecuencias políticas derivadas de esta ley francesa de comienzos

¹⁵⁰ Citado por H. Peña Ruiz. “Qu’est-ce la laïcité”. Gallimard.Folio. Paris. 2003. p.276

del siglo XX son totalmente diferentes de las que se derivan de los Concordatos entre algunos Estados europeos y el Estado Vaticano. Y ello explica a su vez que el estatuto de laicidad de las instituciones públicas francesas sea mucho más claro legalmente en ese país que en el resto de Europa. No obstante el laicismo pide concordia y cooperación igualitaria entre el Estado y las Iglesias con la misma firmeza con que exige autonomía total del poder civil respecto del eclesiástico.

Otra dimensión importante de la laicidad y del laicismo es su concepción ética, su filosofía moral. La ética laica se asienta sobre los valores de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad. Se basa en una concepción humanista, pero no por eso absolutamente antropocéntrica ni insensible a los problemas del medio ambiente. Con ello se quiere decir que la ética laica es evidentemente una ética de los seres humanos porque el fenómeno religioso ante el que toma posiciones el laicismo es un fenómeno propio del género humano y no existe en las demás especies animales. Pero esa vertiente antropológica no impide conocer y valorar adecuadamente que la solución a los problemas de la humanidad también incluye la defensa del ecosistema.

Los valores de la ética laica son positivos y no se pueden considerar simplemente una reacción ante los valores morales de las religiones, como suele decirse en ciertos círculos clericales. Históricamente el laicismo y su propuesta ética nacieron estrechamente vinculados a la Ilustración europea y sobre todo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Ello muestra claramente la conexión profunda entre la ética laica, la democracia y la ética cívica que se propugna en el laicismo. La libertad de conciencia, la igualdad jurídica de todos los ciudadanos con independencia de las creencias morales o religiosas y la solidaridad efectiva ante las injusticias constituyen lo que se puede llamar el tríptico axiológico del laicismo. Esos valores pueden ser también compartidos por muchas personas que mantengan creencias religiosas, pero en los laicistas van unidas a una filosofía política que los defensores del clericalismo no suelen admitir. Para que se vea la radicalidad democrática del laicismo, hay que recordar que la palabra laicismo procede de “laós” (pueblo) y que la práctica del laicismo históricamente ha sido una defensa de la igualdad democrática entre todos y de la autonomía personal frente a la tutela paternalista y las imposiciones del clero. Laicismo y democracia son sinónimos y la diferencia reside en que el laicismo alude al pueblo como totalidad de individuos indiferenciados e iguales que no tienen organización política y la democracia se refiere al “démós”, como pueblo dotado de organización y representación política. Por lo tanto, libertad e igualdad son los rasgos compartidos por el laicismo y la democracia frente a cualquier forma de dominación del poder clerical o partidista. Por eso, la lucha a favor del laicismo es también la lucha por la profundización de la democracia en la sociedad civil y en el ámbito interno de las Iglesias. Quizás convenga recordar que la Iglesia católica no ha tenido nunca teóricos de la democracia interna de su organización ni tampoco ha utilizado casi nunca procedimientos de elección democrática de sus gobernantes.

La laicidad y el laicismo deben además promover las virtudes públicas, cívicas, y por ello deben también fomentar la solidaridad entre los ciudadanos. Precisamente el laicismo como movimiento social y político promueve los ideales de justicia y de solidaridad y mira siempre al bien común, a los intereses de todos y no solamente de los que tienen tal o cual religión o creencia. El laicismo en este sentido es siempre “republicano”, porque se vincula a la “res publica”, al derecho público y relega a la esfera privada las creencias y sentimientos religiosos. Ciertamente los laicistas pueden trabajar conjuntamente con los fieles de una religión a favor de la justicia y de la solidaridad, pero siempre con la conciencia clara de los vínculos que les unen y de que los fundamentos últimos de su acción y de sus virtudes deben ser puestos al margen. La laicidad como ideal emancipatorio y de justicia puede ser compartido por todos aquellos ciudadanos que no utilicen sus creencias religiosas o morales privadas como plataforma de ingerencia y de privilegios en la esfera pública de la política.

Es preciso también aportar una reflexión sobre las relaciones entre la laicidad y la interculturalidad. En las sociedades multiculturales en las que vivimos hoy los seres humanos es preciso que el respeto a las diferencias religiosas no se confunda con la aceptación acrítica del relativismo cultural y moral. No todas las pautas culturales y morales derivadas de unas creencias religiosas pueden ser admitidas en una sociedad democrática. El laicismo demanda un diálogo intercultural y un reconocimiento de las culturas, en cuanto que aportan riqueza y variedad a la humanidad, pero las leyes comunes de un Estado de Derecho, las leyes democráticas obligan a todos los ciudadanos y no pueden permitir la creación de ghettos culturales o religiosos incomunicados entre sí y al margen de la ley común. Más aún, el laicismo fija como límite de tolerancia todas aquellas acciones que van contra los derechos humanos, que violan la libertad y la dignidad de las personas. Por eso, el laicismo no acepta aquellas prácticas culturales que dañan física y psíquicamente a las personas, como la ablación del clítoris a las adolescentes o la lapidación de las personas adúlteras en determinadas sociedades.

Como conclusión sobre las relaciones entre el nuevo sujeto ético y la laicidad, hay que decir que la reconstrucción de una nueva subjetividad y de una nueva ética debe tener en cuenta el ideal laico, porque es la mejor garantía de igualdad, de pluralismo, de tolerancia positiva y de reconocimiento limitado de las diferencias. En el siglo XXI, la ética laica por su carácter intercultural y su conexión conceptual con los derechos humanos y con la democracia podría ser la fórmula humanista más adecuada para resolver los conflictos de las sociedades multiculturales.

ANEXO FINAL

INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (1994) (2004)

“El discurso moral de los adolescentes en la Comunidad de Madrid”

SOBRE EL DISCURSO SOCIAL

Todo el trabajo de la tesis doctoral descansa sobre una serie de teorías éticas y sociales cuya última intención es enfrentarse al problema de la reconstrucción del sujeto ético en el tiempo presente, partiendo del análisis de hechos sociales y de presupuestos teóricos que confirmarían el significado de esos hechos. Las insuficiencias conceptuales del neoliberalismo y del comunitarismo se han visto en parte complementadas por la visión de la sociología actual que trata de interpretar como un cierto "regreso del sujeto" algunos fenómenos de las sociedades modernas.

En este Anexo Final de la tesis pretendo mostrar en la medida en que esto sea posible y con la ayuda de la técnica de investigación sociológica de los Grupos de discusión que se está produciendo realmente ese “retorno del sujeto” en los jóvenes de la sociedad española y que ello se puede apreciar en el discurso de estos adolescentes.

Antes de entrar en la aportación y análisis de los Grupos de discusión, deseo justificar brevemente la elección de esta técnica de investigación social de los Grupos de discusión en lugar de haber optado por otras técnicas cuantitativas.

Todo lo que se dice en esta Introducción referido a la teoría del discurso social y a los

Grupos de discusión es válido para las dos Investigaciones sociológicas que se presentan al final de esta Tesis. Los fundamentos epistemológicos y metodológicos de este tipo de sociología cualitativa son los mismos en los dos casos y el tipo de categorías utilizados en cada caso deriva de la producción discursiva respectiva. En los años 1993 y 1994 los adolescentes tienen unas preocupaciones que se expresan a través de un determinado discurso que es el que condiciona el tipo de categorías morales y éticas que el investigador tiene que aplicar a su análisis. En el año 2003 y 2004 ha cambiado el contexto social y cultural del adolescente y además se ha incluido un tipo de colegio distinto (concertado) en uno de los Grupos de discusión. Por eso, no se puede aplicar una plantilla fija de interpretación a ambas producciones discursivas porque el *fluir* de la conversación les lleva a unos temas y no a otros y además el moderador no puede imponer las categorías como se hace en las encuestas y en los cuestionarios sociológicos.

Estas investigaciones sociológicas sobre las actitudes éticas de los jóvenes estudiantes de Centros de Secundaria de Madrid no pretenden ser un estudio sociológico exhaustivo de todas las variables que configuran dichas actitudes. Como se ha dicho al principio la finalidad de la tesis es tratar de vincular la reflexión teórica con una investigación de carácter práctico, sociológico; este trabajo puede servir a los propósitos de la Tesis, en el sentido de que la reconstrucción de la subjetividad, y sobre todo de la subjetividad ética, se expresa en la producción de discursos sobre la acción de los sujetos; en ellos se devela mejor que en la encuesta los motivos y las finalidades de su actuación; por eso, me interesa el análisis de los discursos de los jóvenes actuales, de la construcción de su identidad ética personal y colectiva en un tipo de sociedad en la que predomina la lógica del consumo individualista e insolidario.

Hoy día, como reconocen algunos de estos adolescentes en esta investigación se ha descuidado en el ámbito familiar y escolar casi totalmente la educación ética, la educación cívica y la reflexión sobre la moral y esa necesidad es algo socialmente patente en muchos ámbitos de la praxis.

En cuanto al método sociológico seguido para la elaboración del mismo, he seguido las instrucciones del profesor José Miguel Marinas sobre la utilización de los Grupos de discusión como práctica metodológica de carácter cualitativo que permite una aproximación más real al discurso social de los sujetos. He tratado de aprender la técnica y la práctica de los Grupos de discusión de otros trabajos de Sociología que los han utilizado como instrumento de conocimiento de la realidad social frente a la simple encuesta; pero lo más importante ha sido el ejercicio real de esta práctica en la que he comprobado la tensión dialéctica de algunos elementos tan bien expresados en diversos libros de Jesús Ibáñez, Ronald Frazer, Daniel Bertaux y en los números 1 y 2 de la Revista "Historia y Fuente oral" (1990).

No pretendo agotar el tema filosófico que trata de los fundamentos epistemológicos de las

Ciencias Sociales, sino enhebrar algunas reflexiones que he ido haciendo a lo largo de dos cursos de doctorado (*Historia oral e identidad social* y *La construcción social de la individualidad*) y ponerlas en relación con mi preocupación teórica fundamental: la reconstrucción de la subjetividad ética, del sujeto ético.

Parece un lugar común entre los investigadores de lo social que el discurso social es el lugar donde los sujetos llegan a acuerdos sobre la vida cotidiana y en ellos se va construyendo mediante una continua interacción su propia identidad. Parece cada vez más aceptada la teoría de sistemas en todas las ciencias sociales y humanas como aparato conceptual que sirve de referencia descriptiva y explicativa. Así, en diversos cursos de Doctorado han salido constantemente alusiones a la interrelación entre los sistemas de signos lingüísticos, los sistemas de intercambios económicos y los sistemas de interacciones sociales. En todos ellos la interacción dialéctica es expresada por los sujetos que son objeto de investigaciones cualitativas (entrevistas, grupos de discusión) por medio de discursos, de enunciaciones que describen y valoran los hechos. Y es ahí donde nace el problema fundamental de toda investigación social, al decir de muchos sociólogos.

Puesto que en un Grupo de discusión todos los sujetos hablan y se comunican y el sujeto-investigador observa y también se comunica con sus "objetos de investigación", no se puede lograr un conocimiento totalizante ni neutral. Eso indica claramente cuáles son los límites del conocimiento del sujeto sobre sí mismo y sobre los demás, señala los límites de la subjetividad humana.¹⁵¹ Los grupos de discusión no pueden ser una técnica o una práctica de investigación social al margen de esas limitaciones internas de la ciencia social, ya que, en cuanto ciencia, es un instrumento de poder y en cuanto social refleja las contradicciones dialécticas de la subjetividad-intersubjetividad y objetividad. En la realización de estos primeros Grupos de discusión a lo largo de varias horas, yo mismo traté al principio de controlar, de neutralizar los elementos de interferencia de mi subjetividad sobre el Grupo de adolescentes; pero soy consciente, al haber leído las transcripciones, de que ha sido imposible eliminar todas mis influencias, mis interferencias y mis valoraciones en el seno del grupo; incluso sin hablar, en algunas ocasiones. La lectura de R. Frazer me sirvió de pauta metodológica, pero no fue suficiente como para controlar totalmente la influencia de mi subjetividad en el grupo.

Los Grupos de discusión me han permitido conocer mejor las imágenes colectivas de estos grupos de jóvenes, sus formas de expresarse y sus valoraciones éticas, sus actitudes básicas ante ellos mismos, sobre los demás grupos o actores sociales y sobre la sociedad en la que viven, sus estados de opinión más o menos estables, sus aspiraciones y sus deseos. Particularmente me ha servido mucho el haber estudiado previamente en un curso de Doctorado el tema de la

¹⁵¹ Cfr. J. Ibáñez. "Del algoritmo al sujeto". Ed. S. XXI. 1ª ed. Madrid. 1985. p. 263-281

construcción de la identidad social. Ello me ha permitido poder detectar las posiciones sociales e ideológicas en las que se instalan a lo largo de la discusión los “actores-hablaantes”.

Aunque no es un trabajo exhaustivo sobre actitudes éticas de los jóvenes estudiantes de la Enseñanza Secundaria hoy en Madrid, sin embargo, el abundante material discursivo extraído en 1993, 1994 y 2003, me permite ofrecer una interpretación de esos discursos sociales. En la última parte de cada una de las dos investigaciones se exponen siempre las principales líneas de interpretación, de hermenéutica, basándome en categorías extraídas de la filosofía moral. Mi posición teórica en filosofía moral está próxima a las posiciones de la ética llamada comunicativa o narrativa, pero intenta una fundamentación de la subjetividad del individuo que supere los límites de la mera acción lingüística, trata de penetrar en los elementos irreductibles de la racionalidad libre de cada sujeto. Sin unos mínimos de autonomía racional, de crítica y de acción libre y liberadora, no acabo de comprender cómo se puede aspirar a construir una comunidad ideal de diálogo entre sujetos humanos. Para entablar una conversación entre iguales hoy día es preciso que se den un conjunto de condiciones objetivas, sociales que permitan que los que viven en situación clara de inferioridad tengan las mismas posibilidades de decir, de expresar lo que sienten (las injusticias) al mismo nivel que los dueños del “discurso dominante” en el mundo actual. Es como si imaginásemos que hoy día fuese posible que los parados de todo el mundo pudiesen dialogar y debatir con los gerentes del Fondo Monetario Internacional. Tal escenario de diálogo resulta hoy día irrealizable.

Una de las claves que permite interpretar la violencia en que hoy día vivimos en todas las sociedades deriva del hecho de que la interacción lingüística esta mediada por los conflictos reales, por desigualdades y discriminaciones que impiden un verdadero diálogo en pie de igualdad. Cuando uno de los que habla es verdugo y el interlocutor se siente y es víctima resulta casi imposible intercambiar argumentos porque lo que está en juego no es simplemente la racionalidad sino la dignidad y la vida de las personas. Los deseos, los afectos y la necesidad de supervivencia no se solucionan mediante silogismos perfectamente contruidos, sino mediante políticas sociales de solidaridad y mediante leyes justas. Es la praxis y no solamente la teoría lo que tiene que resolver los problemas del mundo actual y los adolescentes lo dejan bien claro en sus discursos. Éste es el ejemplo de un grupo de COU (1994).

- Me llamo Isabel... y... nada... curiosamente el fin de semana pasado estuve leyendo el Suplemento que viene en “El País”; entonces hablaba de la evolución de los jóvenes a partir de los años 60 o... por ahí, es que no me acuerdo muy bien y... nada que... ponía... ¡vamos, en los gráficos y todo eso!... que sobre los años sesenta y eso... los jóvenes se preocupaban muchísimo por la política y ahora... ¡vamos! ¿Qué dices? ... ahora, sin embargo... según lo leí así por encima... pues, ¡pasamos de todo! Y nos importa únicamente ser felices... y el sexo y... pocas cosas más; o sea, que pasamos mucho del asunto.

- Me llamo Arantxa; tampoco es que pasemos del asunto; es que ahora mismo lo que a nosotros más nos importa es nuestro futuro y sólo vamos a por nuestro futuro. No es que no nos importe o nos deje de importar la política y todo esto; ahora mismo lo que quieres es terminar de estudiar lo que sea y ponerte a trabajar donde puedas, que por cierto es muy difícil. O sea que iríamos a por nuestros intereses.

- No; pero ¡bueno!; lo que sí es verdad es que hay un gran desinterés y que, ¡yo qué sé!, que antes a la gente le importaba mucho la política y era por su futuro, porque también estaban pensando en su futuro, porque... la sociedad de antes era muchísimo más distinta que la de ahora; es que ni te preocupas por tu futuro. O sea, a ti lo que te importa es seguir viviendo en la casa de tus padres, seguir viviendo de tus padres y decir, pongamos un caso": ¡Bueno! ; mi padre tiene muchísimo dinero; ¡bueno!, pues, no hago nada; cojo el dinero de mi padre y... por ejemplo, alguien que no tenga dinero, tampoco es que se preocupe por eso. O sea, tú no te preocupas por tu futuro; a ti lo único que te preocupa es que llegue el viernes para coger: "Oye Juan, pues venga, ¡vámonos de juerga!"; pero yo no creo que haya mucho interés; por ejemplo, la gente que está en el Instituto; ¡hasta el mismo caso mío! ; vale; yo puedo decir: "Bueno, yo quiero hacer tal carrera", pero es que no te mueves; o sea, no dices, pues tengo que conseguir tales notas de selectividad; tengo que escornarme a estudiar; no, no. Tú coges, ¡bueno!, pues... la selectividad ya llegará y veré lo que saco y si luego hago lo que quiero hacer, pues lo hago y si no... pues ya veré lo que hago. Hay un gran desinterés en todo: en política... en filosofía... en ideas y en los estudios... en todo y tú lo quieres es seguir viviendo en tu casa porque te lo dan todo hecho, ¿no?. Es lo que yo veo.

- Yo lo veo así. ¡Bueno, soy Jorge!. Y es verdad. No es que sólo haya un desinterés en política, sino en todo: en trabajo, en escuelas, todo, todo. Es un desinterés total. A mí lo único que me interesa ahora es mismo es aprobar el COU y a lo mejor... el año que viene hay que votar.

El modelo cuantitativo por antonomasia en sociología es la Encuesta, cuyo paradigma es la ciencia clásica natural que aplica unidades de medida a todos los fenómenos naturales. Sin embargo, son muchos los sociólogos, entre ellos Jesús Ibáñez, toman como punto de partida de otras teorías sociales y de otros modelos de investigación de los fenómenos sociales. El pensamiento humano, según estos sociólogos "cualitativos", incluye dos ideas muy importantes que la ciencia clásica natural no comprendía: el sujeto y los valores. Y precisamente en la investigación sociológica no se puede prescindir de ambos conceptos, ya que sin sujeto no hay investigación y no hay nunca una sociología neutra o aséptica, carente de las valoraciones del investigador. Un sociólogo es un sujeto social, un "fragmento de la sociedad" que investiga la sociedad desde dentro; no es un observador externo fuera de lo observado y por ello no está al margen, ni por encima ni fuera de la sociedad a la que investiga. No existe en la investigación sociológica, según estos autores, una posición privilegiada desde la cual el sociólogo pueda

investigar un fenómeno social.

Junto a estas ideas, existe otra muy importante acerca de la naturaleza de la verdad. Para esta sociología, la verdad no es nunca un "descubrimiento" de algo que ya está en la sociedad y que el sociólogo se limita a desvelar, sino que es una "construcción" realizada, hecha en el seno de la sociedad por sus actores sociales y que se está destruyendo y reconstruyendo constantemente. Por lo tanto no hay una verdad en sociología absoluta y definitiva, como no la hay, por lo demás, en la investigación científica actual. Y para ello basta con estudiar la crisis de la Física clásica a principios de siglo XX debido a la Teoría de la Relatividad y a la Mecánica cuántica. O si se prefiere estudiar la crisis de fundamentos de la Matemática se puede analizar la obra matemática de Gödel en los años 30 del siglo XX. A todo ello hay que unir las investigaciones sobre historia y sociología de la ciencia que han tenido uno de sus mejores exponentes en las aportaciones de T.S.Kuhn con su teoría de las revoluciones científicas que ha influido poderosamente en la reflexión sobre el método del desarrollo científico y sobre el concepto de verdad en las ciencias.

La pretensión de equiparar el sistema de los fenómenos físicos con los sistemas de los seres vivos y con los sistemas sociales es inexacta, ya que los sistemas físicos son dinámicos, pero no tienen la complejidad de los sistemas vivos ni de los sociales. En el caso de un sistema social es evidente su mayor complejidad porque son lingüísticos, además de dinámicos; se componen de una "infraestructura material" y de una "supraestructura lógica" perfectamente ensambladas.

La técnica del Grupo de discusión es de las más potentes en sociología, porque permite conocer mejor y con mayor profundidad la estructura del universo simbólico de las ideologías que operan en la sociedad. La teoría que apoya esta tesis acerca de los Grupos de discusión se denomina "teoría de la conversación" y se debe a Gordon Pask, quien, a su vez, desarrolló las teorías sobre pensamiento y lenguaje del psicólogo Vigotski. La definición de "conversación" que se utiliza a estos efectos es la siguiente: la interacción social en un nivel mínimo en que se da un lenguaje L entre, al menos, dos participantes A y B. El tipo de lenguaje que se utiliza en el Grupo de discusión no es el del conductismo de "estímulo-respuesta", sino el juego de lenguaje de la conversación. En la primera fase de la conversación todos los interlocutores son observadores en igualdad de condiciones. Y en una segunda fase se introduce una perspectiva reflexiva, ya que los interlocutores son reconocidos como parte del sistema que observan y ellos mismos son procesos que cambian continuamente a la vez que el sistema social en el que conversan. Al contrario que la Encuesta que aplica un modelo de réplica y de identidad de producción al presentarse un mismo cuestionario a todos los interlocutores, en la conversación se aplica un modelo de reproducción variada como en los seres vivos.

ANEXO I

INVESTIGACIÓN SOCIAL (1994)

I.- TRANSCRIPCIÓN DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN

GRUPO DE DISCUSION N° 1

Alumnos de COU

Centro: IES Nuestra Señora de la Almudena (Madrid). Opciones académicas C y D. (Mixto y de Humanidades)

Distrito: Tetuán (Madrid)

Edades: 18 y 19 años.

Grupo mixto: cuatro chicos y cuatro chicas.

Fecha de realización: 15 y 22 de Febrero de 1994 en dos sesiones de 1 hora y media cada una. En

total: 3 horas.

Moderador: Luis María Cifuentes Pérez

- Me llamo Isabel... y... nada... curiosamente el fin de semana pasado estuve leyendo el Suplemento que viene en "El País"; entonces hablaba de la evolución de los jóvenes a partir de los años 60 o... por ahí, es que no me acuerdo muy bien y... nada que... ponía... ¡vamos, en los gráficos y todo eso!... que sobre los años sesenta y eso... los jóvenes se preocupaban muchísimo por la política y ahora... ¡vamos! ¿Qué dices? ... ahora, sin embargo... según lo leí así por encima... pues, ¡pasamos de todo! Y nos importa únicamente ser felices... y el sexo y... pocas cosas más; o sea, que pasamos mucho del asunto.

- Me llamo Arantxa; tampoco es que pasemos del asunto; es que ahora mismo lo que a nosotros más nos importa es nuestro futuro y sólo vamos a por nuestro futuro. No es que no nos importe o nos deje de importar la política y todo esto; ahora mismo lo que quieres es terminar de estudiar lo que sea y ponerte a trabajar donde puedas, que por cierto es muy difícil. O sea que iríamos a por nuestros intereses.

- No; pero ¡bueno!; lo que sí es verdad es que hay un gran desinterés y que, ¡yo qué sé!, que antes a la gente le importaba mucho la política y era por su futuro, porque también estaban pensando en su futuro, porque... la sociedad de antes era muchísimo más distinta que la de ahora; es que ni te preocupas por tu futuro. O sea, a ti lo que te importa es seguir viviendo en la casa de tus padres, seguir viviendo de tus padres y decir, pongamos un caso": ¡Bueno! ; mi padre tiene muchísimo dinero; ¡bueno!, pues, no hago nada; cojo el dinero de mi padre y... por ejemplo, alguien que no tenga dinero, tampoco es que se preocupe por eso. O sea, tú no te preocupas por tu futuro; a ti lo único que te preocupa es que llegue el viernes para coger: "Oye Juan, pues venga, ¡vámonos de juerga!"; pero yo no creo que haya mucho interés; por ejemplo, la gente que está en el Instituto; ¡hasta el mismo caso mío! ; vale; yo puedo decir: "Bueno, yo quiero hacer tal carrera", pero es que no te mueves; o sea, no dices, pues tengo que conseguir tales notas de selectividad; tengo que escorname a estudiar; no, no. Tú coges, ¡bueno!, pues... la selectividad ya llegará y veré lo que saco y si luego hago lo que quiero hacer, pues lo hago y si no... pues ya veré lo que hago. Hay un gran desinterés en todo: en política... en filosofía... en ideas y en los estudios... en todo y tú lo quieres es seguir viviendo en tu casa porque te lo dan todo hecho, ¿no?. Es lo que yo veo.

- Yo lo veo así. ¡Bueno, soy Jorge!. Y es verdad. No es que sólo haya un desinterés en política, sino en todo: en trabajo, en escuelas, todo, todo. Es un desinterés total. A mí lo único que me interesa ahora es mismo es aprobar el COU y a lo mejor... el año que viene hay que votar.

- MODERADOR Este año.

- Este año. ¡Da igual!. Por eso mismo; ya ves el poco interés que no sé ni cuando hay que votar. (Risas de todos. Votaré a quien me venga..., pero justo en el momento. El mismo día me preocuparé por ello. Ahora ya... es como si el gobierno no existiese. Sólo existe que estoy aquí en el Instituto, que estoy haciendo muchas "pellas" y que... tengo que estudiar... ¡nada más!. Y ¡bueno!, Pues, la sociedad, ¡pues muy bien!. Está un poco "jodidillo"... ¡crisis económica! etc. Yo no sé dónde está la crisis ¡la verdad!. Pero... todo ocurre, ¡es una ley de vida! La ley de la oferta y la demanda. Si la gente compra compra... pues... (Risas) Yo lo veo así.

- No. Soy Carlos. Pero yo creo que lo que has dicho no es cierto. ¡Vamos, yo lo veo así!. Vosotros decís que es general; yo no creo que sea general. Hay gente que por ejemplo... ¡Vale que hay gente que no se preocupe tanto, pero también hay gente que... se preocupa...

- Sí, sí.

- Estamos hablando de la mayoría.

- Pero, Carlos, es una minoría. O sea, tú por ejemplo lo puedes ver por la gente de aquí del Instituto. O sea, yo no estoy hablando de la gente que está estudiando ya carreras. Te estoy hablando de la gente que, por ejemplo, está ahora mismo en COU, en 3º, en 2º o en 1º. Es un adolescente; es que le da absolutamente todo igual.

- Y también llega un momento en que la gente que le interesa estudiar, no puede. O sea, dices: "Voy a estudiar una carrera", pero... el dinero que cuesta una carrera, no hay mucha gente que se lo pueda costear y por muchas "becas" que den, que siempre se las dan a la gente que... ¡la verdad!. Hay gente que le conceden unas becas y se lo gastan en vacaciones de verano el dinero de las becas. De esos casos se conocen, ¡pero a patadas!. Entonces, tampoco es que haya muchas becas... Hasta el COU tienes la enseñanza nacional... que todavía la puedes costear. O sea, a la Universidad, no todo el mundo puede ir.

- Por eso existen también Módulos Profesionales.

- Y en los Módulos, ¡perdona que te diga!...

- Sí, pero es más fácil de llevar, ¿sabes?.

- ¿Más fácil de llevar el entrar en el Módulo?

- Entrar en el Módulo es muy difícil, porque también está la gente que está en paro. Por ejemplo, tú ahora vas a un Módulo acabando COU, no tienes seis meses de paro; con lo cual los puntos que a la gente le dan de paro, tú no los tienes y ya tienes menos puntos que ellos y menos facilidad para entrar.

- Pero lo mismo pasa en la Universidad. Tienes una Selectividad ahí que... Te lo rifan, entras si quieres, entras... ¡a lo mejor no entras en lo que quieres!

- La selectividad... ¡mira!. La manera de puntuación no la van a cambiar; pero si tú tienes un examen para aprobar, aprobarás, ¿o no? ; pero si no tienes los puntos del paro, por ejemplo, no hay nada que hacer; no los tienes y punto.

- Yo... eso de la Selectividad lo veo...

- No, si yo no estoy de acuerdo con la Selectividad.

- Ni nadie.

- Pero que no la quitan. No es que no la quitan, es que no la cambian siquiera. Es eso; yo creo que también es que no nos preocupamos de decirlo; porque si la gente dijese que no queríamos la Selectividad...

- Pero siempre hay cuatro "bobos" que la quieren.

- Pero es que por los cuatro "bobos", hay cientos de personas...

- Pero, Carlos, es que tú te crees que porque digan todos los estudiantes: "No queremos la selectividad", la van a quitar. Porque hace como cosa de... cuando yo estaba en 8º de EGB o por ahí, hubo unas huelgas de estudiantes que iban para quitar la Selectividad y es que... no se movió ni... Me parece... no sé si se llegó a cambiar algo, pero ¡casi nada!. Y fueron todos los estudiantes y el Sindicato de Estudiantes que lo estuvo moviendo; pero, porque cojan todos los estudiantes... ¡no, no, no! Que sí, que ir a la Selectividad es tener suerte y es... pues... eso... que te has escornao a estudiar y ese día estás bien, haces un examen ¡que te cagas!. Pero si tú por mucho que hayas estudiado y ese día estás hecho polvo y estás de los nervios, vas a hacer el examen fatal. ¡Todo es suerte!... ¡Todo es suerte!. La selectividad es suerte.

- Es como los exámenes.

- Es que es eso; es como los exámenes. Te evalúan; si tú... a lo mejor has ido durante todo el curso bien, pero en un examen, tienes un mal día... y a lo mejor te lo puedes saber, pero como tengas un mal día y no rindas lo que... Todo te lo califican por el examen, por mucho que digan de "evaluación continua", tú sabes que hay profesores que no; que los tienes "a patadas", que si en un examen tienes un mal día y no has rendido todo lo que tú puedes rendir, ¡ahí está el examen! Y juegan con ellos. Entonces en la Selectividad es lo mismo.

- Por eso te estoy diciendo que muchas veces sí, apruebas la Selectividad, pero no vas al sitio que quieres.

- No, por supuesto que no. Si yo no te lo niego.

- Pues, entonces está por eso. Ya sea Selectividad, ya sean los Módulos, son difíciles de hacer; son difíciles de entrar y la Selectividad ¡es mucho más jodida!. Eso es una "bonolotto". Lo que dice la gente de que lo rifan, ¡es verdad!. Entran cuatro entre ciento, y a lo mejor uno que no ha estudiado y entra "de coña". Los módulos te los tienes que currar algo más porque son por cuestión de "puntos", zonas y hay muy pocas plazas, pero es más asequible... en dinero.

- Eso por supuesto.

- Si no tienes una beca de Universidad "te dan por culo". O sea, si son unos pobres obreros, no se lo van a poder pagar; ¡eso está claro! A menos que tengas unos padres que ¡la hostia! tengan un "mogollón de pelas". Sin embargo, un Módulo, pues, si tienes la suerte de entrar, pues ya te metes, estudias todo lo que tengas que estudiar, porque no vas a estar toda la vida como aquí, que te da igual.

- ¡En los Módulos no puedes hacer eso!.

- Pero ya tienes más "tacos", veinte años; y ya te lo "curras", porque es tu futuro.

- Aquí hay gente con veinte años, ¿eh?.

- ¡Bueno, hay pocos!

- Pónle que con 18, que son la mayoría. Pues aquí hay gente con 18 años y ya tienes que pensar tu futuro. Y aquí hay gente que no lo piensa para nada.

- Por eso mismo, porque te das cuenta de que tienes 18 y te das cuenta de que todavía tienes otro año que puedes repetir COU... No te lo curras. ¡Es que no te juegas nada!

- ¿Cómo que no te juegas nada?

- Tú tendrás mucha conciencia de adulto, pero yo... es que yo no me juego nada.

- ¡Perdona! Pero es que según se vayan acumulando los años... a la hora de buscar un trabajo...

- ¡Claro que sí! Luego te das cuenta.

- Luego... ¿De qué vale luego darse cuenta de ello?

- ¡Ya lo sé! ¡No me vas a dar aquí una lección de moral!

- Yo no estoy dando una lección de moral; yo te estoy diciendo...

- ¡Ya lo sé! Ahora con veinte años, no me puedo poner yo a trabajar. Tengo que seguir estudiando; ¡eso ya lo sé!

- Puedes empezar a trabajar.

- No.

- ¿Cómo que no?

- Para empezar el trabajo, tienes que empezar cuando sales del colegio, porque ya no sirves para estudiar. Pero yo que llevo cinco años en el Instituto y con 19 "tacos", pues... ¡la verdad! Me vale mejor seguir y aprobar el COU.

- Es que con la edad que tienes, ¡por supuesto!

- Pues ¡ya está!

- Si yo no te estoy diciendo nada.

- ¿Estoy perdiendo? Pues lo pierdo, pero no lo dejo.

- Soy Silvia. Si tuvieses muchísimo interés en ponerte a trabajar, tú harías todos los medios por ponerte a trabajar. Hay clases nocturnas, ¿por qué no lo haces el COU por "nocturno"? Te pones a trabajar durante el día y sabes que a las ocho de la tarde te tienes que meter en un Instituto a estudiar y al mismo tiempo que vas sacándote algo, vas a estudiar.

- Pero si es que lo que estoy diciendo es que no me quiero poner a trabajar.

- Es que está "en plan fino"

- No. Pero eso que dice Jorge le pasa a mucha gente. ¡Bueno! eso es ir en plan fino. O sea, bueno, ¡estoy en 2º y no me apetece estudiar! ¡Bueno!, pues voy a ponerme a trabajar; pero ¡claro! Yo no quiero trabajar pues... de "currito". Pues ... es que yo... quiero empezar en una buena oficina y con un despacho. ¡Así no puede ser!. Es que yo no lo veo así. Así no se puede estar... O sea... ¡no!.

- Es lo que hemos dicho al principio: que la gente no se preocupa por el futuro.

- Es que es eso. Todo lo que está pasando creo que es porque hay un gran desinterés; porque sabemos que si ahora mismo dejamos de estudiar, pues... ahí están nuestros padres, que más o menos todos vivimos más o menos bien y ahí están nuestros padres, para que nos paguen todo lo que necesitamos hasta que encontremos un trabajo; porque hay gente que se tira un año de vago, pero... porque puede... porque están nuestros padres. A lo mejor, si no tuviéramos padres con dinero... pues... nos plantearíamos más...

- Es que, ¿por qué antes había mucho más interés? Porque antes te ibas de tu casa a los 16 o 18 años, como muy tarde, pero sabías que te ibas... ¡y habría paro, por supuesto! Porque toda la vida lo hay y toda la vida lo habrá; pero tenías más posibilidades de entrar en los sitios desde abajo, siendo "el último mono" de la empresa. Pero, bueno, de ahí ibas subiendo y tenías muchas más posibilidades de avanzar en la vida. Pero ahora... tú haces lo que han hecho tus padres y te encuentras en al calle... ¡No tienes, pero nada!.

- Pero estamos acostumbrados a vivir bien y lo que queremos es encontrar de repente un trabajo que te siga proporcionando lo mismo o mejor y... ¡eso no puede ser! ¡Es que no es normal!

- Pero lo que tenemos que concienciarnos es que... si queremos ponernos a trabajar,

tenemos que empezar desde abajo y ser "el "último mono" y algún día ya llegaremos a mandar a los que entren nuevos.

- También yo pienso que influye muchísimo... el mero hecho de que "pasamos de todo" y tal... que... ¡ves muchas cosas! lo de las becas que decías tú antes.. que... Yo, por ejemplo veo gente que ves que está trabajando en unos trabajos increíbles... que... El otro día lo comentábamos Isabel y yo... de... me parece... de su hermano mismamente. Gente que no ha estudiado, como aquel que dice ¡nada!. Y tiene un trabajo ahora mismo, cobrando un sueldo ¡que te pasas!. ¡Y es que está genial! . Entonces, a la hora de estudiar, dices: "O sea, yo me estoy matando aquí, voy a estar estudiando diez años y es que resulta que cuando acabe de estudiar, pues ¡nada!. dar vueltas por la plaza, porque es que no tengo otra cosa que hacer. Y resulta que otro que ¡de golpe y porrazo! se ha metido en una imprenta, ahora mismo está con un trabajo impresionante. Esa es la causa de que todo el mundo pasemos de todo y que...

- ¡Lo ha tenido claro!. No quiere estudiar, pero se pone a trabajar.

- ¡Bueno!, pero también ha tenido suerte, ¿eh?

- ¡Bueno! eso es como todo: ¡suerte y enchufe!, porque ahora...

- Como nuestros padres; a lo mejor se han quitado a tiempo de estudiar y han encontrado un trabajo, pero es que también influye la suerte; porque como en el caso de Isabel, yo tengo también un amigo que se ha metido en una empresa, estudió hasta 2º de BUP y es que ahora gana un "pastón de pelas" y... ¡uff! es que es increíble... ¡Bueno! Yo estoy en COU, me estoy matando a estudiar..

- Pero ahora coges y te sales de COU y te encuentras en el TELEPIZZA, haciendo pizzas.

- A lo mejor.

- Yo conozco a un amigo que su padre tiene una empresa y le mete ahí.

- Tu padre siempre te puede ayudar más si tienes estudios.

- Si tiene la carrera de Económicas y Aeronáutico, está claro que tiene trabajo fijo, aunque no tenga nada que ver.

- Eso que tú has dicho, ¡no te creas!, porque mi hermana tiene dos carreras y no está trabajando. Está a base de cursillos. O sea, tú por tener dos carreras...

- Pero si ya lo sé.

- O sea, eso de tener dos carreras no vale para nada.

- Pero es que... según qué carreras sean.

- Isabel, ¿tú sabes qué carrera han estudiado los barrenderos, todos los barrenderos? Historia. O sea, tú te estás cinco años matándote a estudiar, o tres... no sé... estudiando Historia que es un trabajo muy honrado estar de barrendero, que me parece estupendo... ¡cinco años estudiando Historia y... pagando, porque eso cuesta un "pastón!" Es que dices... bueno... Y mi madre que también estudió Ciencias Políticas y no le ha servido de nada. ¿Entiendes? Entonces... ¡puf!...

- Mi hermana es eso. Es que tiene dos carreras y está ¡hasta las narices!. O sea que dice: "¿Para qué coño he hecho yo dos carreras?" Tiene Historia y Imagen y Sonido y está ¡hasta las narices!

- Pero depende de las carreras que hayas hecho.

- ¡Joder! pero Imagen y Sonido ahora... puedes encontrar más...

- Te tiras estudiando una carrera cinco años o seis, porque la mayoría de la gente se la termina sacando en seis años y luego el primer trabajo que tienes lo coges y a lo mejor no tiene nada que ver con tu carrera y llega un momento que de tu carrera ya no te acuerdas de nada.

- Otra cosa, una pregunta, pero... que es para uno... es que no lo entiendo. ¿No os dais cuenta que una persona que haya estudiado en una Universidad privada tiene más posibilidades a la hora de encontrar trabajo que una que haya estudiado en... que ¡bueno, me hace mucha gracia lo de privada que dicen que hay que pagar y la otra no! Resulta que (ríe) pagas casi más en la otra. ¿No os dais cuenta? Yo he comprobado con 6 o 10 personas, que a lo mejor no es nada para hacer comparaciones, pero que... personas que hayan estudiado en una Escuela privada, en una Universidad privada tienen, pero... ¡vamos! Yo no te digo que según salga del examen tenga el trabajo en la puerta, pero ¡mucho más fácil! . O sea, mi hermana, ahora mismo no ha acabado la carrera porque le quedaron dos asignaturas y lleva dos años trabajando en una Agencia que era el sueño suyo de toda la vida, porque hizo Turismo y lo que más puedes... conseguir estudiando Turismo es tener una Agencia. Y es que la han hecho Jefe de Agencia teniendo... o sea, sin acabar

la carrera y quedándola dos. Ayer mismamente decía: "Se supone que tengo en Marzo las recuperaciones de Inglés y Francés que tengo de la carrera, pero ¿quién se va a presentar siendo yo Jefe de la Agencia?" Entonces, vale a lo mejor, puede ser, pero mi hermana estuvo en una Escuela, en una Universidad privada, ¿entiendes? Y pues eso, al mes o a los veinticinco días...

- ¿Quién se lo buscó el trabajo? ¿La Universidad?

- No, bueno, simplemente se presentó en una Agencia cuando terminó en Junio, pues, para estar trabajando en el verano y dijo: "Estoy en el último curso de carrera, pero me quedaron dos asignaturas. "Bueno, vale, puedes pasar para que por lo menos vayas aprendiendo a hacer cosas y tal... y según vayas sacando las asignaturas que te han quedao, pues... a ver si te podemos subir". Y ahí está. O sea, el único problema que tiene es, que si por cualquier casualidad se tiene que apuntar al paro, en el paro no la pueden poner como Jefe de Agencia, sino que me parece que la tiene que poner como "administrativo"; pero para la cuestión del paro; pero, ¡claro!, como dice ella: "Si en el paro me ponen como administrativo, me da igual; si durante dos años he estado cobrando bien, pues ¡ya está! y puedo seguir...

- A mí me pasaría lo mismo. Es por interés todo...

- O sea, que muchas veces yo pienso que es lo del dinero y desde luego el dinero es el que está aquí. Y ya está.

- Es que es todo; pero todo es el dinero.

- Pero si el ejemplo que tú has dicho de las Universidades... Yo, porque no conozco ningún ejemplo; o sea, no conozco a nadie que haya estudiado en una Universidad privada; pero hasta mismamente cuando tú eras pequeña y estabas en un Colegio Público y veías a la gente de la privada. No es que los públicos fueran peores ni los privados mejores, ¡no!, que no me meto ahí. Pero que siempre se les daba mayor facilidad para el acceso a los Institutos que tú querías. En cuanto a las calificaciones que tienes, por ejemplo, en las privadas... a lo mejor pasaba en alguno público ¿no?, pero, por ejemplo, si tú tenías en 8 de "media". Bien, pues te soltaban un Notable, o si tenías un Notable te soltaban un Sobresaliente, porque siempre las privadas lo que quieren es presentar unos papeles en los que diga: "Pues nosotros tenemos unos niños muy listos que de media en 8 todos han sacado Sobresaliente". Que a lo mejor no pasa en todos los privados, pero sí en una gran mayoría.

- Pero lo que pasa en muchos Colegios privados es que aprueban a la gente "por la cara".

- Tú lo has dicho, "por la cara", porque la madre le lleva un ramo de flores a la monja

(Risas)

- Sí, sí, sí; es así.

- Mi madre... Yo he estado en un Colegio de monjas toda mi vida (Risas); mi madre no ha aparecido en el Colegio y cuando yo dije que me iba del Colegio, las monjas se pusieron más contentas que yo que sé qué. Y sin embargo, gente que... ¡hala! la cajita de bombones para cuando es Reyes, a la monja no sé cuántos para no sé qué...

- Pero no es que tengan más o menos nivel los alumnos; es que los profesores son así allí, en esos Colegios, en monjas y en no-monjas.

- Pero luego es que se creen que es eso, que la enseñanza privada es mucho mejor que la pública.

- Por supuesto, pero es mentira.

- ¡Hombre! De todas formas... no es que sea mejor; yo no estoy diciendo que sea mejor; estoy en contra de la privada; pero ahí abajo hay un Colegio que es el Pablo VI y yo conozco a chicos de allí y les "dan tela": cinco evaluaciones, están todo el día de exámenes; ¡bueno, hay que currárselo!" También tienen que pagar 30.000 "pelas". Son para gente que... no es que... piensen en sacarse una cosa, sino que sus padres han dicho: "¿Sí?, pues ahora te metes aquí dentro y te lo sacas, pero obligatorio; estamos pagándotelo, pero te van a dar, pero bien".

- También puede pasar... Yo, por ejemplo... el otro día lo decíamos nosotras también; tú, vamos; hablo por mí. Yo, por ejemplo, estoy aquí en el Instituto y ahora me han quedado cinco en la 1ª Evaluación y... ¡la verdad! ¡no es que no me importe! Pero... quedo tan normal y me he ido de copas "el día de las pellas" a la Plaza Mayor, ¡tan tranquila!, Pero tan normal. Y yo te digo que mis padres me están pagando todos los meses 40.000 pesetas y a mí me quedan cinco en la 1ª Evaluación y ¡me muero de vergüenza al llegar a mi casa! O sea, y es que no me voy de copas, pero ¡es que me voy... al viaducto! porque es que... (Risas) Pero es que teniendo dinero y estando pagando, ¡ya estudias, ya te controlas, ya no sé qué!

- Pero y... no te vayas a pensar que te interesas más porque estás pagando.

- Lo que decís es verdad. A lo mejor te condiciona mucho que tus padres te estén pagando, pero yo conozco casos de chicos que llevan toda su vida en Colegios privados; los han metido ahora en Institutos privados; sus padres se dejan el sueldo en los tres niños en el Instituto y a los tres niños les da igual suspender seis como siete, como estar repitiendo 2º tres años seguidos.

Entonces, lo que quiero decir es que sí, que hay gente que le condiciona mucho estar en un Instituto que está su padre pagando 40.000 ptas. y que es verdad; pero hay otra gente que dice: "Hasta que se le acabe el dinero a mi padre, me puedo estar yo aquí todos los años".

- Pero también es el entorno que le rodea ahí, la familia. Porque también va mucho en cuenta de los padres. Porque si un padre, ¡la verdad!, si hace lo que le dé la gana su hijo... Porque muchas veces nos quejamos de que si los padres nos dominan mucho, pero también tenemos que ser conscientes de que si en muchas ocasiones...

- Nos dejamos dominar muchísimas veces.

- Aparte de que nos dejemos dominar, pero si en muchas ocasiones no estuviesen encima nuestro, es que haríamos... Si ahora hacemos lo que nos da la gana, estando encima nuestro. Si no estuviesen encima nuestro...

- No. Pero lo de que a veces hacemos lo que nos da la gana y que decimos que nos tienen dominados, es en parte porque... no sé si les pasaría a nuestros padres cuando tenían nuestra edad, pero ¡joder! es que desde el momento en que naciste, tú abrías la boca y entonces tus padres hacían "Buahhh"; tú decías "Quiero esto" y tu padre "Toma" y "quiero esto" y... a lo mejor no pasaba muchas veces, no; pero siempre estaba lo que quiere la niña y lo que quiere el niño; siempre había que complacer al niño y entonces tú vas creciendo y dices: "Siempre que abro la boca o me dan dinero o hago lo que me da la gana". Entonces, ¡claro! tú estás...

- Eso ¡en familia!

- No te estoy diciendo que todo el día estés abriendo la boca y te estén soltando cosas, pero tú a lo mejor, tú sabes perfectamente que cosas que le pidas a tu padre que no sea una cosa imposible, pues va a intentar dártela, ¿no?. Entonces desde pequeño a ti te están dando todo. Entonces, quieras que no, aunque sea poco lo que estén dando, pero tú eres caprichoso y eso te va a ir condicionando. Entonces, en cuanto te digan: "¡Tienes que hacer esto!". "Uahh, ya me están dominando!, porque no sé qué"... Porque antes estábamos acostumbrados a ¡joder, aquí se vive que te cagas!. Entonces, cuando tu padre abre la boca: "¡Tienes que hacer esto, tienes que seguir estudiando!". Tú, ya, bueno, "ya me están dominando! ¡Sois unos negreros y me voy de casa!".

- Por eso te digo yo que ha cambiado mucho la sociedad. Antes el padre te miraba y...

- ¡Te pegaba unos capones!

- Decías una vez: "Me voy de casa" y te decía: "Vamos".

- Y ahora dices que te vas de casa y... ¡vamos! Lo dije yo una vez. Mi madre me dijo que me fuera. Mi padre: "Bueno, bueno, bueno; no creo que lleguemos a tanto". O sea que dices: "Bueno, vale". Desde luego eres la primera que no aguantas tres días fuera de casa.

- Porque no tienes dónde ni qué hacer. Nada.

- Antes, sí lo tenías. Bueno, lo tenías hasta cierto punto. No todo era tan fácil.

- Pero quieras que no; por ejemplo, tú antes, la edad que tienen ahora nuestros padres, que serán los nuestros de la misma edad. Ellos decían: "Me voy de casa". Entonces tú te ibas de casa y sabías que tus padres, viviesen donde viviesen, pero ya te habías olvidado de ellos. O sea, te habías olvidado. Vale, a lo mejor tenías la posibilidad de que diesen dinero o lo que fuese, que podía ser en algunas familias, pero otras personas se fueron de casa sin nada y se tuvieron que buscar la vida, pero muchísimo, muchísimo, hasta lo que son ahora, que pueden haber estudiado una carrera o pueden ser fontaneros y pueden tener todo el dinero del mundo; pero tú llegas ahora y dices: "¡Bueno, papá, me voy de casa!". Lo primero, se echan a reír. O sea, lo primero: "Je, je. Tú no te vas a ir de casa". Lo segundo, te vas de casa y al tercer día: "¿Llamo o no llamo? Necesito dinero. Es que..."

- Y antes, antes, simplemente en la cosa más tonta. Se conocían, empezaban a salir, la típica pareja y en lo único en que pensaban era en casarse y en... ¡Sí, ríete, macho!, pero es verdad. Ahora en lo que menos piensas es en eso.

- Pues, ¡ya está!

- Pero ¿por qué pensaban en eso? Por la represión social y.. no lo conseguían; en muchas ocasiones sí.

- Ahora, ¡pasamos de todo eso!

- Porque ellos estaban acostumbrados a trabajar desde que tenían seis años; entonces, no les asustaba tanto salir a la calle; porque estaban acostumbrados a ganarse la vida y a entregar el dinero a sus padres y nosotros estamos muy mal acostumbrados.

- O sea, es lo que estamos diciendo; que estamos muy mal acostumbrados. Abrir la boca y ... ¿qué dice la niña, qué dice el niño?.

- Pero eso es toda la sociedad.

- Y es en todo el mundo.

- Nosotros es que ahora vamos a lo más fácil, siempre que vayamos bien.

- Vamos a decir: "¡Mamá, que me voy de casa, dame 100.000 pesetas"; por lo menos para subsistir" (Risas). Porque es que los hay. "Yo me voy a ir de casa, pero antes le voy a decir a mi padre las señas donde voy a estar para que me vaya mandando las 'pelas' cada mes". Bueno, pues yo para eso no me voy de casa, ¿qué quieres que te diga?.

- Yo tenía una amiga y le comenté que yo lo que quiero, aunque sea dentro de dos años o tres, es irme a vivir por mi cuenta; o sea, a lo mejor es un sueño imposible que no lo voy a conseguir, pero yo lo quiero hacer. ¡Bueno!, pues se lo comenté y entonces su respuesta fue decirme: "¡Bueno, yo...(con la patata en la boca), bueno yo... le voy a decir a mi padre que me busque un piso, que me pague el piso y me pague 100.000 pesetas al mes". Entonces tú te quedas así como diciendo: "¿Esto es independizarse?". Bueno, pues la gente ahora piensa que irse de casa, pues es eso.

- Que le mantenga el padre a distancia.

- Yo conozco a un chico que dice: "Me voy de casa, pero todos los fines de semana le llevo la ropa a mi madre para que me la lave".

- Chicos y chicas, que eso también lo hacen las chicas.

- Sí, pero más los chicos.

- ¡No te creas!. Dejas a un chico sólo en una casa y es mucho mejor que una chica. Son mucho más cuidadosos consigo mismos que lo somos nosotras.

- ¡Ya! Y cuando estás tú te dicen: "¡Tráeme un vaso de agua!".

- Eso no les pasa a todas. Si tú te dejas hacer eso...

- No; yo no se lo traigo.

- Porque si tú tienes a una persona, tú tienes a tu madre al lado, por ejemplo, y eso te lo digo por experiencia propia. La tienes al lado y...

- ¡No, no!. Es verdad.

- Tú llegas a casa y tienes la comida hecha; pero en cuanto tu madre se pone mala y el llegar a casa y el tener que empezar por hacer la casa, si no la has hecho antes de irte; el hacer la compra, hacer la comida y tener la casa a tu cargo... Te das cuenta y lo haces todo. Sin embargo, la tienes al lado y ¡pasas de todo!

- Pero si eso ya lo sé y lo reconozco.

- Pero la sociedad ha cambiado mucho en eso. Antes la mujer lo hacía . Ahora van y te dicen: "¡Oye, fulanito, vete a por la compra!". Y tú diciendo: "Pues, ¡joder!". Dices: "¡Joder!", pero vas. Que luego llegas y te quedas sólo el fin de semana y te lo haces tú todo. Te lo montas tú todo, te lo curras tú todo. Tienes que fregar la casa, te la friegas. Tienes que barrer la casa, te la barres. Tienes que hacerte las camas, las haces. (Risas de las chicas).

- Vosotros sois como nosotras. O sea, que lo sabemos hacer, pero como hay alguien que nos lo hace, no lo hacemos.

- ¡Es eso! Es lo fácil. Cuando nos vemos con el agua al cuello, ya empezamos a chillar y a decir...

- Pero lo que sí es verdad. Vamos, ¡depende de las familias!, pero cuando hay que mandar a fregar los platos, primero siempre se manda a las chicas.

- También depende mucho de las familias. (Risas de los chicos).

- Si hay chicas, pero ¿si no hay chicas?

- Pero es que Isabel tú tienes que tener en cuenta, tú le puedes pedir a la sociedad que deje de ser machista. O sea, que dejen de decir que las mujeres a fregar y todo eso. Tú no se lo puedes decir y que cambien. La sociedad va a seguir siendo así y por mucho que digan que va a cambiar.

- Pero eso depende de nosotras.

- O sea que nosotras...

- Tú, por ejemplo, en mi caso. Estamos en verano; entonces, somos seis primos: cuatro chicos y dos chicas. Bueno, pues, no es rebelarte contra ellos diciéndoles: "¡Tienes que fregar, tienes que fregar!; yo no voy a fregar, hay que fregar entre todos!". No es el rebelarte contra ellos,

no. Te tienes que rebelar contra tu abuela, tu tía, tu madre. Porque, claro, empiezas: "¡Jolín, vaya, que yo no quiero fregar, porque ¿qué pasa? ¿porque soy la chica tengo que fregar o que tengo que hacer la comida?". Es que no es rebelarte a ellos; o sea, por ejemplo, si Jorge se pone en plan machista, no me tengo que rebelar a ellos; es que es rebelarse a todo el mundo.

- (Chico) Por eso lo que cogemos es pasar de todo.

- Y aparte es lo que decía Trejo; es que haces las cosas cuando te ves con el agua al cuello. Es que es verdad.

- Antes tu padre decía en la mesa: "¡Levántate a por una jarra de agua!. Tú no le podías decir: "¡No, levántate tú!". O sea, te miraba tu padre y tú decías: "Sí, voy". Antes, tu padre ni rechistaba. "Ha hablado mi padre, ha hablado Dios" (Risas). Tu padre se levantaba y ni rechistaba. Ahora llegas, está comiendo toda la familia; lo típico, te estás metiendo con todo quisqui; es que pasa en todas las familias; está pasando todo el mundo de todo el mundo. Llega tu padre y: "Coge el agua". "¿Qué, qué?. No, no.." "Que la cojas". "Es que... es que... yo he traído la jarra".

- Yo he llegado a decir a mi padre: "Cógela tú".

- Eso lo vemos muy normal.

- Mi padre se queda alucinado cuando le digo eso. Porque, ayer mismamente en la cena. Estábamos viendo la TV y no sé qué idiotez estaba saliendo y empieza mi padre como a bailar en el comedor (Risas); vamos, estábamos sentados como para empezar a cenar, ¿no?. Y mi padre como bailando, yo qué sé lo que estaba haciendo y es que me salió: "Papá, ¡pareces tonto! ¿eh?". Me miró mi abuelo con tal cara como diciendo: "A mí me habían dicho mis hijos con 17 años que parezco tonto y es que salen disparados". Mi padre se echó a reír y dijo: "¡Hija!, de algún sitio tendrías que haberte copiado". Digo: "Pues sí, también" . O sea, es el nivel de todo. Te pones a hablar con tus abuelos y es que te miran con unas caras increíbles, ¡vamos!

- Ahí ves que tienes la referencia, en tu abuelo y en tu padre. Fíjate cómo ha cambiado la cosa. (Hablan todos a la vez).

- (Chica) Un momento, un momento. Os voy a hacer una pregunta. (Dirigiéndose a los chicos). ¿Vosotros, no sé, vosotros pensáis todavía ... que las chicas somos inferiores a los hombres, las mujeres?

- (Chicos) ¡No, no!

-(Chica) ¡No van a decir que sí!

- Sobre todo porque sois más, no; pero, vamos. No, ahora en serio. Porque a veces siempre haces la gracia: "porque yo soy más fuerte y..."

- No, pero no es eso.

-(Chica) Yo reconozco que hay trabajos que la mujer físicamente no puede hacer y que el hombre sí los puede hacer.

- ¡Hombre! las mineras son tres o cuatro. No, no es que haya inferioridad. Es inferioridad...numérica. Siempre hay más hombres que mujeres. Siempre hay más jueces que juezas. Siempre. Pero eso no es la inferioridad del machismo; siempre es cuantitativo.

- Pero ahí tenemos la culpa nosotras también.

- Sí, sí. ¿Dónde quieres trabajar? ¿De secretaria o de minera? De secretaria, ¡coño! de secretaria, que lo de minera es muy duro.

(Hablan varios a la vez)

-(Chico) Yo nunca he visto a una tía que sea "mensajera" en una moto.

- ¡No y no la verás!

-(Chica) Y yo tampoco he visto a un tío fregando las escaleras de mi portal.

- Pues yo sí, ¿eh?

- Yo conozco tíos que están trabajando en las empresas de limpieza.

- Te voy a poner un ejemplo. La familia que vive abajo de mi casa, mis vecinos, por ejemplo. Tienen una serie de escaleras y las limpian. Y son tres hermanos y una hermana. ¡De puta madre! ¡van ahí, se curran las escaleras!. La hermana, como no sabe cocinar, ¡hala! ¡te vas a una tienda!; la madre, limpiando; mi amigo, el mayor, hace la comida, las camas, lleva toda la casa. Cuando acaba, se pone a fregar las escaleras. El marido, cuando llega de currar, se pone a fregar las escaleras.

- (Chica) ¡Las escaleras están limpias! (Risas)

- Ya sé que hay porteros que porque es su trabajo, que tienen que fregar las escaleras; pero que si tú vas a contratar a una contrata de...

- (Chica) Es que ahí no es el problema. ¡No es el problema!. Tú a un tío le dices: "Tienes que fregar". Si es el único trabajo que encuentra... o mismamente tú en casa es que, a veces, las cosas las hacen mejor los tíos porque no les importa; ¡bueno!, puede haber alguna excepción: "Pues a mí no me da la gana fregar porque eso es cosa de chicas"; pero si no te encuentras con esa excepción, a veces los tíos les da igual ponerse a fregar escaleras que ponerse a hacer la comida, que ponerse a lavar al niño, que ponerse a hacer lo que quieras. Pero tú a una tía le dices: "¡Bueno! pues hay que bajar todas estas cajas!". "Huy, es que yo soy una chica... porque ¡claro!". Entonces las chicas somos más miradas que los tíos para los trabajos. A los tíos tú les dices: "¡Tienes que hacer esto!". "Bueno, pues si es el único trabajo que tengo, lo haré". A una tía le dices: "Mira, tienes que hacer esto y a lo mejor..."

(Hablan varios)

- (Chica) Pero porque también está más condicionada por todo lo que ha pasado.

- (Chica) ¡No, perdona!. Si tanto discutimos por el machismo, nos tenemos que atener a lo que tenemos, ¿sabes? O sea, que si discutimos porque a lo mejor él dice que "fregar es de chicas", pues también nosotras no podemos decir: "Yo de minera no me pongo". De minera, de cartera o de lo que te dé la gana...

- De ... cargando en un "DIA".

- ¿Tú has visto alguna vez alguna tía en la carnicería cargando con las vacas? ¿Tú has visto alguna chica así?

- No; pero es que también tenemos que ver que nosotras, como hemos dicho antes, físicamente...

(Hablan varios)

- Mira, yo me voy de campamento y es que ...¿tú sabes lo que es ver a una "pava" coger tres cajas de leche; o sea, y llevarse las tres cajas de leche; ¡ bueno!, pues un tío con una y es que se va derrengando.(Risas). ¡Es que se cae por el suelo! (Risas)

- ¡Bueno, eso es como todo!

(Hablan varios)

- ¡Isabel! Tú te has quedado con el concepto antiguo. Físicamente, una tía no es inferior a un tío. ¡Es que no, no, no!

- Siempre y cuando se lo curre, ¡claro!

- Tú vas a unas pruebas físicas ¿eh? ¡Resistencia! 1.500 los chicos y 1.000 las chicas. ¿Por qué? ¿No eres persona igual? ¡Que no, Isabel, que no! Que estamos acostumbradas a que nos traten de inferiores y a que nosotras nos tratemos a nosotras mismas de inferiores. ¿Por qué vas a ser inferior? Es que no.

- Porque tienes menos fuerza.

- ¡Que no!

(Hablan varios)

- Si tú estás escribiendo en un ordenador, tendrás menos fuerza que el que está cargando las vacas en la "plaza". ¡Ahí sí, ahí sí, Isabel!

- Pero si tú, por ejemplo, estás en un trabajo de... descargar cajas. Los dos, un tío y una tía, van a tener la misma fuerza, porque los dos están trabajando en lo mismo.

- ¡No!

- ¿Que no, Isabel?

- ¡Que no es eso! Pones a un hombre y a una mujer que han estado toda la vida escribiendo a máquina, ¿quién tiene más fuerza? ¿Quién tiene más fuerza?

- Pero es ya está dentro de la Naturaleza.

- ¡No te creas, que los hay patosos!

- Pues eso es lo que te estoy diciendo.

- Pero una tía... (Discusión. Hablan varios).

- Ahí tienes a la Arantxa Sánchez Vicario. ¿Tú sabes la fuerza que tiene esa chica? (Risas)

- Pero es eso... es que es muy cómodo. "Yo soy una chica"... Si no te lo curras ... Tendrá que esforzarse un poquito más que un tío, pero puede sacar mucho más que un tío. ¡Eso está claro! Es muy fácil decir: "Claro, yo soy una tía, pues, hala, que me lo de a mí todo. Yo no me pongo a esto".

- Cojo y digo: "¡Joder! Yo peso 50 kilos y no levanto 60; por lo tanto yo a trabajar en cosas que no me hagan daño. ¡Pues no!. Me lo curro, me lo hago".

- (Chica) Es que si tú te lo has "currao", tú vas a tener la misma fuerza que un tío; o sea, la misma fuerza. No quiere decir que todas los tíos puedan levantar con un mano... porque no. A lo mejor puede haber tíos que en su vida hayan hecho nada que les haya implicado fuerza ni a desarrollar los músculos y tengan la...o sea... es que no tengan nada de fuerza; pues igual que una "pava" que no haya hecho nada en su vida. Pero a lo mejor, si ese chico desde pequeño , pues ha estao trabajando o ha estao haciendo algún deporte o lo que sea, ha ido desarrollando los músculos; igual que los ha estao desarrollando una chica que también ha estao trabajando o haciendo deporte desde pequeña y cuando llega a una cierta edad, tiene la misma fuerza.

- Pero si yo... entiendo todo lo que queréis decir. Pero yo lo que digo es que nosotros "por naturaleza" tenemos menos fuerza. Que yo no te digo que te lo "curres" y puedas tener igual de fuerza que un tío. Pero que "por naturaleza" no la tienes.

- A ver, a ver. Tú naces al mismo tiempo que tu hermano y os educáis los dos entrenando como "bestias". ¿Por qué vas a tener menos fuerza?

- Es eso, es eso. Es lo típico. Que los críos desde pequeños están...

- Pero, ¿por qué los críos desde pequeños levantan más peso?

- ¡Perdona, porque no hay halterofilia de tías!

- Bueno ¿y correr, correr, correr?. Hay carreras masculinas y femeninas. ¿Por qué corren siempre más los tíos? Y se lo curran igual...

- Pero ... bueno... se puede llegar a un equilibrio. A lo mejor la tía nunca puede llegar a lo

que es un tío.

- ¡Pues es lo que os estoy diciendo!

- Pero... estamos hablando a la hora del trabajo ... ¡Para cargar vacas, tú tanto como un tío.

- ¡No, eso ya lo sé!

- Igual que un tío se puede poner de Secretario.

- Sí, eso sí.

- Puedes ser un "donnadie" y tener una tía que es Jefa de Sección y te está "dando pol culo". Eso igual lo hace un tío que una tía.

- Sí. Eso ya lo sé. Somos iguales. Lo único que te quiero decir...

-Lo que no comprendo es que la gente va diciendo por ahí: "¡Qué machistas!". Yo no veo que sea tanto "machismo". A lo mejor hay por ahí algún "cabrón" con 50 años... "Tú, a fregar los suelos". Pero ahora hemos cambiao mucho.

- Hay muchos "cabrones" , hay muchos "cabrones" con cincuenta años.

- Sí, pero es eso; con cincuenta.

(Hablan todos)

- Nada más tienes que ver la juventud de ahora. Eso lo tienes que ver en sus padres, en sus abuelos y en... o sea... en los más antiguos. Ahora, yo me imagino en la gente de nuestra edad, te podrás encontrar la típica gracia: "Tú a fregar los suelos y yo a ver la tele"; pero es la típica gracia.

- Estamos hablando desde el punto de vista de la ciudad; tú vete al campo y verás. Ahí sí que lo ves.

- El campo o en ciudades pequeñas.

- O te vas a Asturias.

- También el machismo depende del entorno familiar que te rodea. Si tu padre te ha

educado... Si te educas en una familia que ha sido machista; es decir: "Yo me siento aquí; oye tú tráeme esto; María, tráeme lo otro"...

- Ahí no me digas: "¡Qué machista es éste!". Para ti es lo más normal que el hombre sea así, con lo cual...

- Más que nada es porque es tu padre.

- Lo que pasa es que ahora hay mucha información y el chico se tiene que dar cuenta de que es así.

- Es eso; es que las cosas están cambiando.

- No es el caso que en casa tenga una mujer que lo haga todo.

- Yo... la verdad... no es que vaya buscando una "piba" que me haga la comida.

- Pero esos chicos, ¿qué familia tendrían?

- Pues eso, ¡familias machistas!; si lo sé.

- ¡Pues ya está!

- Pero Isa, lo que decías tú: eso de tener información. Tú no te vas a rebelar como chica en tu casa por tener chicos machistas por tener información, sino por tener "sentido común"; o seas, porque los chicos van a cambiar por tener "sentido común", no es información; es sentido común, de decir: "A ver, somos cinco en casa. ¿Qué pasa? que porque mi hermana sea la chica se lo va a tener que currar todo ella?. ¡No, joder!. Yo también duermo, como y vivo en esta casa". Pues tú a ese sentido común, coges, le ayudas y es eso...

(Discusión a voces)

- Es saber vivir.

- Tú vives en una sociedad. En un pueblo, ese pueblo tiene una pequeña sociedad, como sea. Y será así como la sociedad en la que se vive.

- Pero.. la sociedad en la que vivimos es muy egoísta. O sea, somos "nosotros" y los demás da lo mismo. Muy egoísta. Y luego es eso. Todo va en eso. Todos somos muy egoístas. Todos

miramos por nosotros y ¡claro! Yo si hago menos que el otro, yo soy muy listo y el otro es tonto. ¡El otro que curre y yo me toco las narices! Es que todos somos muy egoístas.

- Pero a la hora de buscar un trabajo, te cogen a ti estando menos capacitada que la que va delante tuyo o detrás tuyo y dices: "Que se joda" . Pues entonces, igual de egoísta.

(Voces. Discusión)

- Si tú no miras por tus intereses, nadie va a mirar por los tuyos. Por eso, esta sociedad es una "mierda".

(Voces. Discusión)

- No sé si os habréis dado cuenta. Tú ves, por ejemplo, aquí en Madrid, en cualquier supermercao. Un hombre con el niño, el carro de la compra y... (ríe) el plumero porque acaba de limpiar en su casa y ¡bueno! lo ves y dices: " ¡Es normal! Tanto derecho tiene él como ella". Tú lo ves en un pueblo...

- ¡No, es que no lo ves!

- ¡Madre mía!. Además, como lo veas, ¡se le ha caído el pelo al pobrecito!. ¡Hombre! ¡Le ponen de maricón para arriba!

(Voces. Discusión)

- En cada pueblo y en cada barrio hay una sociedad distinta.

- Estamos hablando de Madrid, pero no conocemos muchas cosas. En Valencia eso es imposible, porque es una sociedad "machista". Eso de ir un tío por la calle... y las tías están debajo del tío, ¡por encima de todo!.

- ¿Ah sí? ¿Eso pasa en Valencia?

- Y en Galicia. En Galicia son más machistas.

- Aquí hablamos de Madrid y Barcelona, que es una ciudad grande. Pero en los pueblos de Valencia, pues es eso. La tía está fregando... los cacharros siempre y el tío... ¡bueno!, si friega es porque ha ido a pescar ... un mero y lo está haciendo para él.

(Voces. Discusión)

- Contra más nivel de estudios que tengas, menos machista es la sociedad.

- ¡No, no!

(Voces. Discusión)

- Eso no. Tú has podido estar en la Universidad como cosa de diez años, te has hecho dos carreras. Tienes dos carreras igual que un chico y a la hora de cogerte en una empresa, siempre cogen al chico.

- No. Si yo no digo eso.

- Digo que en una sociedad que tiene más nivel de estudios o cultural, que... hay menos machismo.

(Voces. Discusión)

- En los pueblos hay menos estudios y como no han vivido en otros sitios...

- Es que, Isabel,...ellos viven de lo que trabajan ¿sabes?, de sus tierras... por eso tienen menos nivel cultural. No sé si será el nivel cultural, pero es más machista un pueblo que una ciudad.

- Entonces nosotros somos mucho más machistas que, por ejemplo, en una ciudad de Estados Unidos, que tienen mucho más nivel cultural.

(Voces. Discusión)

- (MODERADOR): ¡Hablad de uno en uno!

- Pero ¿de verdad pensáis que porque tú hayas estudiado mucho, mucho, mucho, mucho y te hayas pasado la vida estudiando, de verdad que van a cambiar tus ideales? O sea, por eso tú estás diciendo que en una ciudad que sea muy culta, que la gente tenga muchas carreras va a ser menos machista que un pueblo que, a lo mejor, sólo ha tenido una. ¡No! Tú porque hayas hecho la carrera de Derecho...

- Pero la "cultura" no son los estudios.

(Voces. Discusión)

- Pero es que la "cultura" no se ve sólo en los estudios. O sea, se ve también en otras cosas.

- Es que puede haber gente que no tiene muchos estudios y puede ser más culta que una persona que tenga dos carreras.

- Bueno, estamos hablando de distintas "culturas". Cultura en tanto "cultura académica" y "cultura universitaria" y luego..tu propia cultura y "cultura" de tu sociedad. Os estáis refiriendo a la cultura de ...

- Es más "civismo", si lo quieres llamar así o como se diga.

- Creo que una persona muy culta se tendrá que dar cuenta de que el machismo es una injusticia. Por eso lo he dicho.

- También había personas cultas hace treinta años y "supermachistas". O sea, tíos que... no sé qué... latín, historia, filosofía...

- Pero a lo mejor hace tantos años no se planteaban lo de la mujer...

- No. Lo tenían como una... ¡Era y era! ¡Y ya estaba! ¡Y nunca pensaban en eso, que no tenía que ser!

- Pero ¿por qué? Porque estábais calladas. Es eso... O sea...

- No la dejaban saber leer... porque...

- Porque no llegábais y decíais vosotras: "Yo quiero leer; yo quiero hacer esto". Hasta que llegó, cuatro... tías y dijeron: "Voy a hacer esto".

- ¡No, cuatro tías, no! Ha sido un proceso muy largo.

- ¡Bueno, pues un proceso muy largo!. Empezaron cuatro.

(Voces. Discusión)

- De todas formas, ahora tampoco hay tanto movimiento feminista porque, ¡claro! la gente ya pasa, pero dentro de unos años, cuando salga una "piba" que se quiera meter por un sitio y le digan no y dé sus derechos a valer, pues a lo mejor, le viene bien y le sale; pero a lo mejor la mandan a tomar por el culo.

- Pero ahora se les hace más caso que antes. No tienes más que ver lo que pasó hace unos años en el Ejército, que ¡vamos!, antes nadie pensaba... En cuanto una dijo que quería hacerlo... un montón fueron y entonces la gente ya se cortó, pero... cedieron. Y ahora se les hace mucho más caso. Porque antes iban...

- Mira en EEUU .

- Sí, pero es que estamos hablando de sociedades diferentes. Estamos hablando de... veinte años de... avance.

(Voces. Discusión)

- Pero es que la ideología de nuestro país... Decimos de EEUU, pero su ideología es...

- Más avanzada que la nuestra.

- ¡No, ya no sólo avanzada, joder! Allí dicen de ejército profesional y tienen su ejército profesional. Aquí te dicen de irte a hacer guardia al Golfo y se ponen los padres en contra...

- Pero es que decir ejército profesional viene acorde con el país. Estados Unidos es una potencia y tiene dinero para pagarse un ejército profesional, pero España, ¡ni de coña!

- Pero es tu país, ¡al fin y al cabo!. Si estás haciendo el servicio militar y te mandan a Yugoslavia, tendrás que ir a defender a tu país.

- Pero esa prueba la tienes en los que quieren ir: legionarios, paracaidistas y ¡para de contar!

- A Yugoslavia, porque al Golfo no fueron los legionarios.

(Voces. Discusión)

- Yo amo a mi país. Me gusta mucho mi país y lo defiende como tal, ¿qué quieres que te diga? Si a mí me dicen: "¡Viva España!" Pues, ¡viva España!

- Si haces bien, pero eso lo dices tú; pero ahora la gente como pasa de política y tal... pasa incluso de decir ¡viva España!. En Estados Unidos pueden hacerse un ejército profesional; entre otras cosas, porque hay una ideología de que "América, ¡oh!, no sé qué, somos los defensores del mundo!" Y vale, la gente va. Pero aquí dicen, que si quieres ir al ejército y no vas; no va nadie.

- No. Aquí dices ¡Viva España! y te toman por "facha".

(Voces. Discusión)

- Yo para nada estoy de acuerdo con Franco.

- Mira, lo que pasa es que siempre vamos veinte o treinta años después de Estados Unidos. ¡Siempre, siempre!

- Volvemos a lo mismo, que hemos empezado por eso. Yo pienso que no avanzamos y nada de eso. ¡Decimos que pasamos de todo! Tú ahora mismo preguntas a los de COU, digo yo que tendrías que tener una base política, unas ideas políticas..

- ¿Cuántas de las personas del Instituto te saben decir algo de política? Yo soy la primera que no te sé decir nada.

- ¡Yo no tengo ni idea!

- O sea, que es que a mí, me da igual que esté en el poder "menganito" que "fulanito" que el PP, que el PSOE...

- ¡Ahora te da igual!, ¡ahora!

- Es que me tiene sin cuidado.

- Yo pienso que para mí eso no va a hacer nada.

- Pero si es que lo ves hasta en que porque Arantxa diga: ¡Viva España! ; enseguida le digan que es "facha"; porque hasta hay una confusión de... que era Franco. Pero ¿qué es ser facha? ¿Qué era Franco? ¿Qué es ser comunista? ¿Qué es ir en contra del franquismo? Es que es eso. O sea, alguien dice: "¡Viva España!" Todos: "¡Ya es un facha!".

(Voces. Discusión)

- Moderador: ¡Por favor, de uno de uno!
- Pero yo creo que pasa eso por todo lo que ha pasado con Franco.
- ¡Claro, claro!
- Franco nos cerró mucho al mundo.
- Esos años son los que llevamos de retraso en todo. Está bien claro. Lo que ha pasado hace 30 años en cualquier sitio, ahora nos pasa a nosotros.
- Y que no digo que Franco no haya hecho cosas buenas, porque las ha hecho ¡y muchas!
- ¡No tantas, ¿eh? ¿Has leído "El País" este fin de semana? El accidente de tráfico que hubo ¿eh?, digo de tráfico no; de trenes; que murieron unas 700 u 800 personas y en los periódicos salieron como 27 personas los muertos. Y de eso no se supo nada.
- Hizo cosas malas, pero también hizo buenas.
- ¡Hombre, si quieres pantanos, todos los ha hecho Franco!
- También ha hecho una cruz supergrande con los prisioneros políticos, de guerra etc.
- ¡Que sí, que sí! Pero...
- Todo para él, para meterse ahí en una "tumbita" y a cuatro amiguetes suyos, pá morirse.
- ¿Y quién estudiaba durante la época de Franco?
- Los que tenían "pelas" y decían ¡Viva Franco!

(Voces. Discusión)

- Te tenías que ir a otro país.
- Pero ¿qué pasa ahora? Si es que estamos diciendo lo mismo, si está pasando lo mismo; lo

que pasa que con gente distinta.

- ¡No tanto!

- ¡No tanto, vale!

- Ahora tú no estás de acuerdo con el Rey y no te meten en la cárcel.

(Voces. Discusión)

- Carlos, tú antes estabas mucho más condicionado; en cuanto abrías la boca... Porque ¡vamos! Yo tenía una tía que estaba en una zapatería y dijo solamente: "¡Mierda pá Franco!" y al día siguiente la policía, no sé cómo, estaba en su casa y la arrestaron. Y tú ahora puedes decir: "Pues yo no estoy de acuerdo con el Rey". Pero entonces estabas mucho más condicionado y ¿cómo se dice? presionado.

- Para algo hemos avanzado ¿no?

- Tú coges delante de alguien que sea partidario del Rey, además de "hijo puta", y le dices: "El Rey es un cabrón y un mamón". Te coge, te denuncia y por eso te meten en la cárcel.

- Que sí, que ahí sí. Pero, Jorge, que vale, que ahí sí. Pero tú antes, por ejemplo, tú antes, te daba igual estar donde estuviéramos o decírselo a cualquiera. Yo lo que quiero decir es eso.

- No es lo más normal denunciar a una persona por...

- Sí; pero siempre ... lo puedes hacer.

- No, si yo no te lo niego.

- Ya hora vamos a ver, ¡qué coño pasa con lo de las elecciones! ¡Yo ahora paso! Hasta el día que toquen las elecciones... entonces es cuando voto...

- Ahora pasamos todos, porque no nos atañe.

- Sería la primera vez que votásemos.

- Y eso que mi padre ha estado en política siempre.

- Y mi padre también.

- Hasta ahora. Que ya se ha "empezao" a quitar de todo, porque ya no le interesa, porque... le han "dao" sus palos. Y el de María Luisa también... porque nos conocemos desde el Colegio, del A.P.A. Mi padre me dice que yo paso mucho y que soy un imbécil, porque los hijos de los demás piensan bastante y yo digo ¡no! ¡No me meto en eso! Yo no paso, pero tampoco hago como él, en manifestaciones...

- Y un ejemplo muy claro: ¿quién va a las manifestaciones de los alumnos? Así como el 1% de todos los alumnos. ¿Por qué?

- Porque pasamos.

- Luchamos mucho a la hora de decir: "Tengo este derecho y yo lo quiero manifestar; porque tengo este derecho y tengo derecho a faltar a clase un día".

- No hay conciencia de partido ni de clase.

- La prueba la tienes en las clases de este Instituto.

(Voces. Discusión)

- Para nosotros una huelga de estudiantes, para la gente de este Instituto y de cualquier Instituto, es decir: "Me pierdo un día de clase; de ¡puta madre!. No voy a clase y me tiro todo el día en la cama! Y paso de todo". Para nosotros eso es una huelga. Sí, yo voto y así no voy a clase y ya está.

- La prueba la tienes en las votaciones del Consejo Escolar. A la hora de decir un alumno: "No me han dejado hacer esto... pues ¡al Consejo Escolar!" A la hora de decir: "Tengo que ir a votar al Consejo Escolar y a lo mejor tengo que ir en horas fuera de clase, ¡paso de ir a votar al Consejo escolar!"

- A la gente lo único que le interesa es aprobar sus matemáticas de 2º, de 3º y de COU y...

- Y en cuanto no las tienes aprobadas y las ha suspendido, según él sin... "¿Ah?; pues al Consejo Escolar". Pero si tú ni has votado al Consejo escolar... no tienes derecho... pero ya tienes que tener, teníamos que tener conciencia. "Yo no he votao en el Consejo".

- Lo que pasa es que estamos como muy apartados. Nosotros nos enteramos de que existe un Consejo Escolar cuando tenemos que votar para él, pero para nada más

- Oye, ¡perdona!

- A menos que te informes y seas un tío consciente y digas: "Voy a Secretaría; oye, explicame qué es esto del Consejo Escolar". Pero, ¡puf! ¿Qué es el Consejo Escolar? Pues que se lo coman ellos.

- Lo del Consejo Escolar, vosotros fijaos el interés que hay. La gente que se presenta para el Consejo Escolar... No se presenta nadie. lo que dice Arantxa: "Joder, tengo que venir por las tardes; luego tengo que comerme las reuniones ésas; tengo que aguantar a los padres y a los profesores".

- Pero ¿venimos o no? Es voluntario.

- Tú fijate el interés que hay. Tú fijate.

- Interés sí que hay. Es que si te estás cinco horas en una reunión, que terminan discutiendo entre ellos, casi siempre de las fotocopias y oyendo en un Consejo escolar tras otro lo mismo.. ¡Es que terminas hasta las narices!

- ¿Quién se interesa? ¿Quién se presenta?

- Se tenían que presentar los de COU. Son los más responsables. Los de 1º los manejan como quieren.

- Los de COU, porque al año siguiente salen.

- Nosotros hemos entrado en un Instituto. Entramos todos en 1º y nos dijeron: "Consejo escolar". Nos presentamos y no teníamos ni puta idea de lo que era eso. Después de cinco o seis años, la gente pasa de una manera tremenda.

- (Voces. Discusión)

- La falta de interés. Yo cuando estaba en el Consejo escolar en 8º, pues vale. A la hora de apuntarse, nos apuntamos tres. Salimos los tres. Nosotros cogíamos...sabéis... los representantes de los alumnos hacen reuniones con los delegados de curso. Pues mira: "¿Qué propuestas queréis?.

Hemos hablao de esto". Bueno, hacías la primera reunión; bueno, pues, la mitad. ¡Propuestas! No te decían nada; pero luego a la hora de ... o sea, lo que quiero decir, es que a la gente siempre le da igual los Consejos escolares, a la hora de ver lo que pasa ahí; de ver lo que se discute, de ver cómo funciona el Instituto o el Colegio. Pero a la hora de quejarse... a la hora de quejarse es que no te acuerdas del Consejo... te estás acordando de que tienes tres personas que son amiguetes tuyos o que a lo mejor no los conoces y que sí, te puedes quejar. Pero a la hora de votar, a la hora de informarte, no lo haces por tu propio pie y te dices: "A ver, explícame qué es esto, de qué habéis hablado. Entonces..."

- Y de todas maneras, mucha gente, algunos miembros del Consejo escolar, lo único, muchas veces, si hablan en favor de los alumnos, es del amiguete que tienen en su clase o en la clase de al "lao"; pero lo que también tienen que tener en cuenta es que estando de acuerdo o no de acuerdo, es que tienen que expresar todas las quejas de los alumnos; pero como los alumnos no se las ofrecen a ellos... No es que no sirvan para nada, es que no hay interés para nada, que es muy diferente. A ti te dicen": Pierde un recreo para ir a una reunión para expresar tus quejas y..."

- O te dicen que pierdas una clase y entonces sí que vas.

-¡Te vas de cabeza! es que la gente pasa y punto.

- Entonces volvemos a lo de siempre. Que si no tenemos interés para esto que está a nuestro lado y es para nosotros, ¿cómo vamos a tener interés para ver si está Felipe González en el Gobierno o esté quien esté; ¡a mí que más me da! ¡me tiene sin cuidao!

(Voces. Discusión)

- Es un círculo vicioso. No se puede salir. ¡Que hable Mario!

- Me llamo Mario. Tengo 19 años. Yo lo que pienso es que los Consejos escolares y estas historias... En esta sociedad cada uno va a lo suyo mucho y pasa de los demás. ¡Hombre! No ir de mala persona... ir mucho a lo tuyo y... pasar de los demás.

- Sí, como tú dices, tu chica, tu moto y...

- La verdad es que para mí la filosofía de la vida es reduce a muy poco: la moto, la chica y tener dinero... y... no putear a nadie. O sea, no ir de malo por la vida.

- Por lo menos, no vas de malo.

(Risas)

- Tener dinero para salir, gasolina para la moto y ver a tu novia que hace mucho que no la has visto.

- Yo la veo todos los días. O sea, no ir de listo ni del que más sé; o sea, mantenerte al margen de todo.

- Pero es que yo eso tampoco lo veo. O sea, vale, que sí, que a lo mejor es una utopía, que no puedes llegar a ello; coger y decir: "Bueno, me voy a quejar ya lo mejor voy a llegar y cambiar algo". O sea, a lo mejor no lo vas a conseguir; pero es que ahora la gente es muy vacía; yo te digo que por ejemplo, me pongo una tarde a hablar con Isabel de temas "superextensos" de política o de lo que sea.. Yo no te digo eso, pero que la gente es muy vacía. La gente es... Llega el viernes. Bien, o sea, lo único que interesa. Llega el viernes. Tener eso: dinero, quedar con tu novio o con tu novia, pillarte la borrachera y entonces... Esos son tus únicos temas. Yo no digo que la juventud de ahora tenga que estar como la juventud de antes, que se preocupaba más en la política, porque...

- Porque no tenían esto. Espérate; si lo hubiesen tenido, ¿cómo hubiesen sido?

- Pero es que ahora llega un momento en que... te pones a hablar con alguien y dices: "Mira chico, déjalo... puf... déjalo, me voy a mi casa, porque es que..." la gente es tan sumamente vacía; vacía me refiero a que es que los temas son: dinero, fin de semana, novio-novia y ¡ya está!

- Pero fíjate lo que está pasando ahora, con la...serie de grupos éstos que están saliendo ahora. Ahora... las ideologías de antes están volviendo a nacer. Si la gente pasase...

- Porque la gente es muy cazurra. Los "skin-heads" verdaderos no son "neonazis" ni nada de eso.

- Yo no estoy diciendo que sean "neonazis". Lo que te estoy diciendo es que tú fíjate en cómo ahora están saliendo las ideologías de antes.

- Pero es que eso son gente que no tiene ni idea. Tú gritas ¡Viva Franco! cuando no has vivido con Franco.

- ¿Cómo puede un niño de 12 años decir: "¡Viva Franco!" "¡Arriba España"?

- Y de 18 como nosotros.

- Pero es diferente. Nosotros lo tenemos fresco, porque nuestros padres lo han vivido y nos lo han conta; pero ese niño de 12 años.

- Sí, sí.

- ¿Sabes lo que te quiero decir?

- Además, un "skin-head" pequeño te dice: "¡Viva Franco y guay!". Ahí está. Pero ¿tú de qué vas? Si tú no conoces ni...

- Es que esto un poco va por las modas; igual que llevas cazadora vaquera o una cazadora de cuero y cremalleras, que ahora lleva todo el mundo. O sea, yo creo que eso va por las modas. Ahora se ha puesto de moda los "skin-heads"; hace un año estaban los "rappers", antes los "pijos". Es que yo creo que es así todo.

- Que haya verdaderos "skin-heads". como dice Arantxa, sí; pero también hay niños que se ha de puesto de moda lo de llevar la "cabeza rapada e ir pegando a la gente.

- No es gente rara, no. Es gente como de nuestra edad, que ni siquiera en su casa se ha hablao, pero... dice... "yo tengo muchas pelotas"... A veces, no siempre, la gente que más dinero tiene y encima se cree facha y tú le dices: "Bueno, a ver, en verdad, ¿qué crees que era Franco? y ¿qué es ser facha? porque...

- De eso me río mucho. O sea, yo tengo un amigo, por ejemplo, que me dice: "¡Joder!, si viviera Franco, esto no estaría así!" Y digo: "Claro, si viviera Franco tú no estarías a las 11 de la noche fuera de casa. Estarías en tu casa, con tus padres, viendo la televisión..." "El problema es que si estuviera aquí Franco, esto se solucionaba". Digo: "Mira, lo primero que tú no saldrías de casa, casi; si salías a las cinco, llegabas a las ocho". (Voces. Discusión). Tú no tendrías la libertad que tienes ahora; o sea, tú no podrías decir esto ni lo otro. O sea, tú sí, tú como piensas esas ideas, lo podrías decir; pero si no lo piensas tú, ¡nada!. O sea, es eso que dices: ¡Joder!, si estuviera Franco, la mitad de las cosas que haces ahora, no las hacías!. Y más de la mitad y casi ninguna.

(Voces. Discusión)

- Es lo mismo. Un facha que hay ahora de 18 años. "Porque los comunistas, los rojos... ¿Conocen algo del movimiento comunista? ¡No!. ¿Se han leído algún libro? ¡No! Le dices que quién es el "Che" y te dicen que el cocinero de un hotel de Madrid. ¡Eso es muy fácil!.

- Una cosa que yo no conozco nada de ello y que no me gusta, pues ¡claro! ¡ No conozco nada de ello y toda la gente dice que está en contra de lo que yo pienso... pues digo:" No me gusta; ya está. No sé nada y son todos unos cabrones". Pero es que no sabes nada...

- Si no sabes de una cosa, lo mejor es no opinar de ella.

- Si no sabes, ¡no hables!

- Yo, por ejemplo, del comunismo, pues poco sé; con lo cual... me callo, pero no digo que no me gusta.

- Es como si te llegan y te preguntan: "Oye, ¿tú qué sabes de hockey?". "Yo de hockey, yo... de hockey, ¡joder!..." Y no tienes ni idea. Pero es eso. Si te han metido unas cosas en la cabeza, eso está en contra de lo tuyo y ¡ya está!.

- Tú te las has dejado meter también.

- Sí, de pequeñito, te las meten, por supuesto.

- Pues eso; cuando eres pequeñito y te dicen: "No sé qué, que viva España, que Franco era el mejor." y otra cosa: "El otro es el contrario de lo tuyo".

- A mí me han metido muchas ideas en la cabeza de pequeña. Ahora, que tengo ya más uso de razón, ¡estoy en contra de todas ellas!

- Mucha gente, mucha gente a lo mejor no ha tenido esa capacidad de decisión que tú has tenido ¡y no cambia!.

(Voces. Discusión).

- Es que cuando de pequeño te bautizan y... después...

(Voces. Discusión)

- Mi padre todo el día me está replicando que cómo se arrepiente de haber hecho yo la comunión. "¿Me has pedido opinión?. Eso para empezar. Yo la he hecho obligada".

- ¿Por qué hacen mayoría de los niños la comunión? Por los regalitos. Las niñas, porque

van a llevar un vestido blanco muy bonito que van a parecer una novia; porque me van a regalar cosas y porque la hacen todos los amigos.

- Eso es un negocio como otro cualquiera.

- ¡Y toda la Iglesia!

- Y ahora hay gente que se confirma y tienen las clases de confirmación; se van de acampada y se lo pasan muy bien.

- Pero es que eso tiene más delito. O sea...

- En la confirmación ya tienes uso de razón.

- En la confirmación se supone que es porque tú estás de acuerdo con toda la cosa del cristianismo, con todo el rollo y quieres volverte a confirmar porque crees en ello. Pero hay mucha gente que tampoco y cuando te confirmas ya tienes 18 años.

- Fijaos en lo que hemos dicho, en que los jóvenes pasamos de política; en los estudios, estamos igual. ¡En todo! Que nosotros vamos a lo fácil. En el tema religioso, es igual. O sea, pasamos de todo, mientras que vivamos bien. En cuanto se nos pongan las cosas chungas, ¿qué haces? ¡Papá, papá!

(Risas)

- Y cuando tu papá y tu mamá te dicen: "¡A buscarte la vida!" "¡Hostia! ¡Qué hijo de puta!"

- Encima empiezas a gritarle que si no sé qué, que si no me dan lo que quieren...

- ¡Qué mal me tratan y qué mal padre y qué mala madre!

- En cuanto no te dan lo que quieres, ya empiezas: "Que si no sé qué, si no me das lo que quiero..." Es eso. En cuanto no te dan lo que quieres...

- Y si no te lo dan... pues...

- Empiezas a gritar, no sé qué...

- Justo ahí es donde te buscas la vida.
- Cuando ya te ves que no puedes.
- ¿A ti no te han comprado la moto tus padres?
- Sí.
- Si no te la hubiesen comprado, ¡anda que no te pones tú a trabajar si de verdad quieres la moto! ¿o no?
- Sí.
- O tú, o tú. Fíjate, es que es eso.
- Es que cuando te aprietan un poco y te das cuenta de que algunas veces... es cuando tú ya te empiezas a plantear lo que quieres; pero mientras tanto... mientras te digan ellos lo que tienes que hacer...
- Es que vamos a lo fácil.
- Nosotros llegamos... llega el lunes y ya estamos pensando en el viernes. Llega el viernes y ya estamos pensando en el otro viernes. (Risas). ¡Joder! El futuro es el fin de semana.
- Sí, porque es tu futuro.
- Para nosotros sí.
- Yo estoy pensando no en el viernes; en el jueves, que ya me va un poco de "marcha".
- Jorge; para la gente joven, el futuro de la gente joven es el viernes.
- Pero yo tampoco lo veo tan radical. No sé vosotros... pero yo también he pensado en mi futuro y vosotros también alguna vez habréis pensado en el futuro.
- ¡Hasta que llegue... pues mira sí, pero hasta que llegue...!
- Es normal que pienses en el fin de semana y que queramos pasárnoslo bien, pero que de vez en cuando también pensemos en nuestro futuro.

(Voces. Discusión)

- Me imagino que no estás diciendo que tampoco pensemos en nuestro futuro.
- Pero lo tenemos bastante negro.
- Pero tú ves el futuro, lo ves muy lejos...
- ¡Es que no está tan lejos!
- Algunas veces me quedo pensando, digo: "Madre mía, tengo 18 años. Este año acabo COU, si es que lo acabo. ¿Qué hago, ¿qué hago?"
- Yo también lo hago, pero...
- Ya son dos mentalidades diferentes. Tú, que parece que pasas o ella. Yo no paso, porque lo que estoy esperando esirme de mi casa y vivir por mi cuenta sin tener que depender de nadie.
- Porque lo tienes muy claro.
- Pero yo me saco el COU y a lo mejor no tengo ni puta idea de dónde ir. Me quedo dos años en mi casa.
- Pero es cuestión de mentalidad.
- Es eso. Que la gente no es que pase. Es que... no le ves aliciente al asunto.
- Yo pienso que... eso de... irse de casa, eso lo quiere todo el mundo. O sea...
- Es muy fácil irte de tu casa... poniéndote el piso tus padres. Y si yo me quiero ir de mi casa...
- No. Mis padres no tienen dinero pá pagarme un piso.
- ¡Ni los míos!
- O sea. Es eso. ¡Joder! ¡Tengo unas ganas de irme ya de mi casa y pasar. ! Una casa... ¡Yo

paso, hasta que no se acaba el chollo!...

- No. Porque muchos piensan en irse de su casa para que llegue el sábado y poder llegar a casa a las diez de la mañana... y este sábado a las siete y así...

(Voces. Discusión)

- Hay algunas personas que lo ven claro, que se quieren ir de su casa para tener una vida aparte.

- La mayoría de la gente piensa en irse de su casa cuando han discutido con sus padres y en ese momento...

- Pero yo no...

- Yo tampoco.

- Yo... puedes estar un día muy bien con ellos y sigues teniendo ganas de largarte fuera de casa; y a lo mejor estás con ellos de rosas.

- Pero... ¡vive de tus padres mientras no puedas vivir de tus hijos!.

(Voces. Discusión)

- Esa es tu mentalidad.

-¡Esa es la mentalidad de media sociedad española!

- Yo estaré en la otra media.

- Pero yo... hasta que no tenga un "curro" que me dé dinero pá comer, yo no me voy a ir de mi casa.

- ¡Hombre, yo tampoco!

- Yo te entiendo; pero yo lo que quiero es vivir sola, vivir independientemente; o sea, económicamente. Pero ahora lo que interesa a la gente es encontrar un buen trabajo, seguir viviendo en casa de sus padres y luego te dicen: "¡No, es que yo me quedo en casa de mis padres porque no sé qué, no sé cuánto". "¡Joder!, ¿no ganas un puñado de dinero?. Si vives tan mal en tu

casa, pues te vas". Pero, ¡claro! es muy bonito llegar a casa, tener la comida, la cama; tienes de todo y no te molestas en nada.

- Eso depende mucho de la persona. Eso ocurre. ¡Eso es la mayoría!.

- Mira yo tengo... Somos cuatro en casa. Yo soy la pequeña de todos. Entre mi hermana y yo nos llevamos muchos años. Mi hermano el mayor es una persona que nada más venir de la mili, se independizó; ¡en aquellos años irse a vivir con su novia! ¡Eso era un crimen! Mi padre le puso verde y el pueblo de mi madre ¡fíjate!. Mi hermano ya tiene 33 años o por ahí. Luego viene mi hermana y digamos que es... la perfecta. Su carrera, su trabajo, su marido, su hijo, su casa. Tiene de todo, vive como quiere. Y luego llega mi hermano... que tiene un niño, no está casado y los fines de semana vienen los dos a mi casa. Entonces yo vivo en una situación... Cada hermano se ha montado la vida de una manera y yo me pongo a pensar en qué me va a pasar a mí. Es eso. A lo mejor es porque tú, Jorge, no lo has visto, pero yo como ya lo he visto en mi casa, como yo lo estoy viviendo en mi casa, no quiero que me pase lo mismo a mí.

- ¡Bueno!, Cada caso es diferente.

- Por eso, Jorge como no lo ha visto, a lo mejor no se ha dado tanta cuenta.

- Jorge, tu también has tenido que tener las cosas muy fáciles siempre; o por lo menos, para... pasar como pasas de las cosas y tener... porque tienes cosas ¿no?

- ¿Las cosas... muy fáciles?

- Yo no lo estoy afirmando, te lo estoy preguntando.

- Es un modo de vida. Es una... mentalidad. Es... pragmatismo. Se llama pragmatismo.

- (MODERADOR) ¿Nos lo quieres explicar eso?

- Es... no pasar de todo, sino que no te importe nada. Tú vas a lo tuyo y ¡pasas de todo!

- Pero no te importa por algo. ¿Por qué?

- Hasta que ya te afecta y entonces dices: "Quieto ahí! ¡Ya me importa!"

- Yo no he visto esos ejemplos en casa, porque no tengo hermanos mayores; por eso tengo que ir con pies de plomo. De momento, ¡quieto en mi casa, tranquilo, sacándome mi COU; aunque

no me lo saque! Pero, despacio, poco a poco.

- Nosotros es que lo vemos todo muy cómodo. ¡La vida cómoda! Que todo nos lo den, sin tener que hacer nada. ¡Muy bien! O sea, que me den todo, que aquí estoy tan tranquilo.

- Por ejemplo, el día que tienes que echar la matrícula en el Instituto. "Mamá, que tienes que ir al Instituto" "¿Para qué?" "Para echarme la matrícula". "Mamá, ¡relléname los impresos!"

- Pero eso no siempre es así.

- Es el ejemplo más cercano.

- Porque a mí me ha pasado en los cursos del Ayuntamiento, y yo siempre me he hecho los papeles, que cuando te empiezan a preguntar cosas de renta, es que...

- Si es nosotros... con lo de la mili y yo...no sé ni dónde tengo que ir. Te vas al Gobierno Civil y te lo ves... Pero es que ¡ni eso!.

- ¿Al Gobierno Civil? ¿Para qué? ¡que me llamen!

(Voces. Discusión)

- Me refiero a lo de pasar. ¡Que somos muy cómodos! Pero cuando tenemos algún problema, decimos: "Me lo guiso y me lo como". Y no decimos nada a los padres, no hablamos casi nunca con los padres...

- Eso va en mentalidad. Porque yo, ¡ni el más mínimo roce con mis padres!.

- Yo no te digo eso; pero si tienes algún problema, no puedes llegar y decirle: "*¡Oye, que me ha pasado esto! ...*"

- Yo lo he hecho y he salido "esquilao".

- Ya. ¿Lo ves?

- Eso en "Sensación de vivir" sale bien.

- Pero es que yo quedo ahora embarazada y mis padres ya... ¡pasan!

- Pero es que tus padres han pasado ya por un matrimonio formal que ha sido el de tu hermana, con una hija a tiempo y tal. Luego viene tu hermano con una hija... a destiempo. Pero yo llego a mi casa con algo de eso.. Y... se me puede caer todo. No se me ocurre ni siquiera decir en casa: "Ayer me cogí un 'pedo', papá". Sin embargo, conozco gente que se coge un "pedo", el domingo están que no se tienen y cuando se levantan le dicen: "Es que, papá, me pillé una borrachera..". Yo es que no puedo.

- Pero, ¿cuántos padres hay así?

- Los hay, pero pocos.

- Yo estaba hablando de... problemas. Es eso, nos dicen que si los jóvenes tienen problemas, que si luego están depresivos, que si... ¡Coño, no hablamos con nadie!

- Yo, a mi madre, la verdad, desde hace poco la tengo como una gran amiga. Yo la cuento todo. ¡Desde hace poco!. Hasta hace poco, tenía muchos problemas y yo a mi madre no le contaba nada; pero, vale, no le digo: "¡Mamá, ayer me enrollé con un tío y me pillé una borrachera que te cagas". No, eso no.

- Tú estás estudiando y quieres dejar de estudiar y tus padres no es que estén muy de acuerdo. Te cuesta empezar a hablar...

- Es un problema de comunicación entre padres y hijos.

- Lo primero porque ninguno de los dos pone de su parte. Nosotros no hablamos con ellos y ellos no hablan con nosotros.

- Y otra cosa. No es que no hablemos; por lo menos en mi caso, es que no hacen mucho por entenderme. Ellos están desde su punto de vista, pero no aceptan el mío, que es totalmente diferente.

- Es que son años diferentes. Por mucho que llegue tu padre: "Colega, amigo". Son sensaciones diferentes. Te pones a hablar de un problema determinado y siempre está lo que se dice: "Es otra generación".

- ¡Hombre, pero... ! es otra generación, porque tu madre puede decir: "Yo tengo 45 años y

mi hija 18". Bueno, yo le estoy contando un problema y es que es interés por tu madre de decir: "Pues me voy a poner en esa situación y con esos años, a ver qué hago". Ahí sí que se puede resolver ese problema o sí que le puedes contar. Pero si tu padre y tu madre te dicen: "No, yo tengo 45 años, yo pienso esto y no hay quien me mueva de aquí"; así no se resuelve nada. Dicen: "Es que en mi época era así". "Mira, papá, ¡bájate del caballo"

(Voces. Discusión)

- Dice: *"pero es que yo he vivido más que tú"*. Yo le digo: *¡Papá, es que yo voy a hacer el COU, pero no quiero ir a la Universidad!*. Y dice: *"¿Qué?, tú a la Universidad de cabeza."*

- No, Jorge. No, Jorge. Yo a mis padres les he dicho: *"Yo no voy a hacer ninguna carrera; no voy a hacer la Selectividad"*. *"Vale, de acuerdo, lo que tú quieras"*. O sea, si tú no quieres estudiar, no te vas a estar todo el día acostao; después te dan de comer, me vuelvo a acostar. Es que nosotros... ¡es eso! ¡Pasamos mucho!. Nosotros vemos que si hablamos, nos pueden joder vivos; nos pueden quitar todo y pensamos en nosotros, pensamos en decir: *"Prefiero comerme el problema a quedarme sin nada"*.

- ¿A qué problemas te refieres?

- Por ejemplo. eso, que tienes problemas en el Instituto, te pasa esto, que no sé qué...

- No se los cuentas porque tampoco los entienden ¿eh?

- Los problemas que tenemos nosotros, a lo mejor comparados con los que tienen ellos... pues...

- Eso no es.

- Si tus padres son unas personas que no se interesan por nada, te mandan al Instituto por mandarte; ni saben a qué Instituto vas. Si son personas de esas que no se interesan por nada, pues ¡claro! Tú llega, les cuentas un problema y se pierden. Y empiezan: *"Pues en mi tiempo,... no sé qué..."*. Entonces, si me van a echar el rollo de siempre, prefiero contárselo a la vecina que a lo mejor me lo resuelve mejor. Pero si tú tienes unos padres que, no digo que estén metidos en todo, pero tienen una ligera idea de cómo van las cosas...

- O como mis padres, que toda la vida han estado metidos en todo, pero nunca han estado en un Instituto...

(Voces. Discusión)

- No empezamos a hablar con ellos desde pequeños, ni ellos con nosotros. Ellos: "*¿Qué tal mi niño? ¿Quieres un chupa-chup? ¿Quieres esto?*" Y nada más. Es eso, que no empezamos a hablar desde pequeños.

- No lo puedes cambiar de la noche a la mañana.

- Ya ves que la sociedad evoluciona y están cambiando muchas cosas.

- Hay que cosas que cambian, pero...

- ¡Mira, están cambiando muchas cosas!. El trato con la mujer, por ejemplo.

- Tú, simplemente, mira por ejemplo. Padres, que sin ser demasiado mayores, pero padres que sean más jóvenes ahora. Yo qué sé... una mujer que haya tenido una hija muy pronto, o lo que sea... no tienen el mismo trato con su hija que una madre que tenga 40 años con su hija.

- Pero siempre será padre e hijo.

- ¡Bueno, siempre será padre e hijo, Jorge; pero no se llevan igual una mujer que tenga 35 años y tenga una hija de 16, que una madre que tenga 40 años y tenga una hija de 16.

- Mira, yo tengo una amiga que tuvo al hijo, Sergio, muy pronto. Tú antes, con 14 años, le decías a tu madre: "*Me voy a la discoteca y voy a volver a la una*". Tu madre te decía: "*¡No!*". Su madre dijo: "*Yo tengo que dar confianza a mi hijo y tiene que ser consciente de que a la una de la mañana tiene que llegar*". Su madre le dijo: "*Mira, Sergio, tú puedes irte a la discoteca y volver a la una*". Lo pasó fatal la primera noche y todas las noches que salió, pero le dio confianza a su hijo y su hijo sabe que...

- Y ¿qué piensa ese hijo de su madre?

- Pues que es la mejor madre del mundo.

- Pero... no porque te deje salir y venir a cualquier hora. Porque tú llegas a tu madre y le dices, si tienes confianza en ella: "*Mira, mamá, pues he hecho esto y lo otro*". Y tu madre tiene confianza en ti sabe que eres una persona responsable, que vas a responder y que no vas a montar

follón.

- Porque conoce el ambiente donde estás, porque se lo has contao.

(FIN DE LA REUNIÓN)

GRUPO DE DISCUSION N° 2

Sector: Ocho jóvenes estudiantes de 1 ° de BUP.

Sexo: Alumnas

Edad: 14 - 15 años

Centro: IES Nuestra Señora de la Almudena

Distrito: Tetuán (Madrid)

Fechas de realización: 18 y 25 de Enero de 1994 en dos sesiones con un total de 3 horas.

Moderador: Luis María Cifuentes Pérez

- ¡Bueno!, pues... que la juventud de hoy en día... que está muy mal.. que tiene muy mal... ¿cómo se diría? que tiene muy mal ejemplo. Todo lo que la juventud hace... por parte de los mayores, de los adultos, todos piensan que está muy mal hecho. Muchas cosas que muchas veces haces solamente por una manera de expresarte, decir en qué grupo está de la sociedad, no sé... en cualquier tema, pues... los jóvenes solamente pueden discutir entre jóvenes, porque los adultos no opinan lo mismo que los jóvenes y que... podían hacer algo más porque los jóvenes diesen su opinión sobre el mundo que pasa y pienso que no hay ningún tipo de asociación ni nada de eso que pueda aclarar los problemas de la juventud, hoy en día.

- De todas formas... los jóvenes ahora están... no sé qué hacen. Normalmente, no es que hagan lo que quieran. Pero siempre se salen con la suya. Bueno, es verdad, tú dices: "*Quiero irme a un sitio*" y al final tus padres te dejan, normalmente.

- Pero hay padres que no te dejan.

- Ya, pero no sé, casi todas las personas, aunque hay excepciones ¿no?, porque la excepción no hace la regla. Hay bastantes personas que hacen lo que quieren.

- A mí por una parte me parece mal y por otra me parece bien. No me parece mal porque también es bueno que los jóvenes tengan un poco de libertad dentro de lo que cabe. También los padres no nos dejan alguna vez ir a algún lado y es por nuestro bien, aunque a nosotros no nos guste.

- Pero yo creo que los padres tienen que comprender a sus hijas, hijos y tendrían que haber más relaciones padres a hijos, porque si, si... se comprenden los padres y los hijos, dejan más libertad a los hijos porque confían en ellos.

- Yo pienso que a veces los padres, pues... no dan el brazo a torcer para comprender a los

hijos. Tú intentas explicarle algo, pero dicen: "*¡No y no!*" y no intentan escucharte. Y hay veces que tienen la razón, pero hay otras veces que te tendrían que escuchar por lo menos lo que dices.

- Todos los problemas, como dicen ellos, que tienen muchos problemas y que nosotros no tenemos problemas, pero nosotros también tenemos que enfrentarnos siempre a... Por ejemplo, ahora está el problema de la droga y todo porque no están bien informados o algo y... empiezan: "*Tienes que ser lo suficientemente responsable como pa decir no*". O yo qué sé, en la sociedad ésta en que vivimos, que vas por cualquier sitio y que por cualquier cosa y algo, ya se meten contigo y te tienes que defender y algo y no te entienden eso tampoco... los problemas que tenemos ahora.

- Sí, porque por ejemplo ahora, en esta sociedad que es muy... no sé... muy vengativa, muy... muy rencorosa, tiene mucha violencia. Entonces, yo pienso, que si no vas aquí imponiéndote y haciéndote ver que no pueden contigo, al final te acaban pisando. O sea, es eso. Es como la ley del más fuerte.

- Esta sociedad ahora tú era la que te tienes que hacer dura; o sea, tienes que como defenderte a ti misma y tus padres ahora no se interesan por tus problemas y tus padres a veces te pueden ayudar ¡sí!, pero hay padres que... no sé... te dicen, no te escuchan, te dicen: "*¡Anda niña!*"

...

- De todas formas, yo conozco niñas, bueno, chicas, que tienen, han tenido algunos problemas cuando iban por la calle y sus padres lo único que han hecho es decirles que se queden en casa. Yo creo que así no se arregla.

- Pero también es por miedo que tienen los padres; pero lo hacen por ti.

- Pero tienen que confiar más en ti.

- En ti sí confían. En lo que no confían es en lo que te rodea.

- Pero es que las cosas no se arreglan quedándote en casa.

- ¡No, claro que no!

- Es que eso, ¿no? Lo que tenga que pasar, va a pasar.

- ¡Claro!

- Pues eso está claro; pues es eso; además es que si tú fueses un chico, pues con quince o dieciséis años, pues te dejarían más tiempo, ¡yo no sé por qué!

- Sí.

- Y tienes una cita. *"Oye, que no si no sé qué, que si no sé cuántos"...* Con esto de las violaciones, siendo chica, tienes un montón de problemas a la hora de llegar tarde a casa, porque no puedes o porque tal o porque cual. Pero yo creo que si tus padres te conocen de sobra, o sea, tienen que saber si eres lo suficientemente responsable para dejarte ir o no.

- Pero ¡ahí está!. Depende también mucho de la situación de los padres: si están divorciados, si están separados, si es viudo o viuda, o si viven juntos, porque muchas veces que a lo mejor está viuda, que es viuda, y a lo mejor la familia tiene miedo de que a las hijas les vaya a pasar lo que le ha pasado a la madre. Entonces, ahí vienen los miedos. Y hay otras familias que si un matrimonio o familia va bien, pero a veces dejan más libertad a los hijos y otras veces le dejan mucha libertad, más de lo que debiera de ser. O sea, más que libertad, libertinaje y después, cuando ocurre algo que verdaderamente es preocupante, es cuando se pierden a los hijos y cuando ya es demasiado tarde para reparar lo que han hecho y... depende muchas veces de la persona, de cómo sea de responsable y de todo eso.

- Y hay que tener en cuenta de que la sociedad anterior...

-(MODERADOR) ¿Anterior? ¿A qué?

- Pues... muchos años antes y cuando tus padres eran jóvenes, había otro tipo de vida.. que no existía tanto la droga ni nada. Entonces no tenían tantos miedos y...

- Y tampoco se salía tanto a la calle. Tampoco había tanto dinero como para decir: *"¡Vamos al cine, vamos a algún lado o vamos a divertirnos!"*.

- Pero que no había tantos miedos y ahora los padres dicen que: *"¡Cuidado con no sé qué, cuidado con no sé cuánto!"*. O sea, que luego confían en ti.

- Pero antes no se hablaba tanto del SIDA, del cáncer y todos esos problemas. O sea, que ahora en esta sociedad, se habla mucho sobre el SIDA y entonces la gente tiene más información, pues... tiene más miedo para cuidar a sus hijos y aguantarlos en casa para que salgan.

- Antes, no había el SIDA, ¡bueno! sí que había, pero no tanto.

- Pero no es cuestión de retenerlos en casa. Es cuestión de informarles; informarles bien de lo que es bueno para ellos. Por ejemplo, el SIDA, de cómo se contrae, de cómo se puede dejar de contraer, igual que la droga, lo que hace, los motivos que tiene y.. todo eso y intentar evitarlo; pero no dejándolos en casa ni castigándolos ni nada de eso, sino que dándoles la libertad de que vean ellos de cómo es la vida, que realmente es dura, pero no es tan horrorosa, mientras que cuando vives en la casa de tus padres...

- Pero si no le dan esas libertades es porque hay falta de información.

- Ahí está. Eso depende de la familia, de los padres.

- De información y de confianza, porque tú tienes que decirle a tus padres dónde vas y si existe esa confianza, pues tus padres ya van... Según el sitio que vayas y con la gente que vayas también, pues ya te suelen decir las cosas. Tampoco lo veo bien, como dice Natalia; o sea, el hecho de dejarlos en su casa. porque cuando yo estaba, o sea, cuando salí del Colegio y pasé a BUP, fuimos, no sé dónde fuimos, a un sitio que había que ir en Metro y... yo no sé... una chica que venía detrás de mí, también de 8º, tenía los mismos años que yo, o sea, no sabía ni meter el billete de Metro. O sea, es que eso tampoco es, porque va a salir a la calle y la gente con lo mal intencionada que es, le van a tomar el pelo de una forma increíble. O sea, es que eso tampoco es; hay que tenerla informada de todo.

- Yo pienso que tendría que haber más diálogo entre padres e hijos, porque así te conocen mejor. Entonces, pienso que así, al conocerte mejor, pues tendrán más confianza en ti.

- Y yo creo que de los errores se aprende y tienes que salir a la sociedad y verte un poco en ella; así luego, así te puedes hacer tu propia vida y no te llevas sorpresas ni nada.

- Ya, pero para tener libertad, lo primero tienes que ser responsable.

- Ya, pero a partir de eso...

- Pero es muy difícil hacerse responsable... y más a esta edad.

- (MODERADOR) ¿Por qué?

- Porque... yo qué sé... a esta edad no piensas en tus responsabilidades; solamente piensas

en salir, divertirse, ir con tus amigas, pasarlo bien y no dices: "*Ahí va! Si tengo un examen mañana o tengo que hacer no sé qué*". O sea, te das cuenta cuando dices: "*Ahí va, si mañana estuviera en forma...*" Después cuando miras las notas y comprendes los suspensos y demás cosas...

- Ahora mismo, decir que se es responsable; o sea, es un peso que te ponen encima. Lo vas asumiendo según vas cumpliendo los años; pero hasta que no llegas a los 17 o 18 años, no te das cuenta de que lo que hacen tus padres por ti es por tu bien y porque cuando te dicen que estudies es porque puedas tener una vida buena y un buen trabajo, un buen sueldo y que puedas vivir tu vida como Dios manda, no siempre dependiendo de alguien, porque en el día de mañana la relación con tus padres no va a ser como antes.

- Entonces, yo lo que pienso es eso; que ahora mismo la palabra responsabilidad entre la gente de nuestra edad sí que hay gente que sí que tiene bastante responsabilidad, pero depende muchas veces de la educación de la familia, de muchas cosas.

- Es que todas las actitudes de la gente de nuestra edad es respecto a la familia. Porque, por ejemplo, si has tenido una infancia mala, pues, puedes tener muchos sentimientos, yo qué sé...

- Sí, rencores.

- Sí, rencores y todo. En cambio, si has tenido una familia buena, pues, no es que no tengas ningún problema, no, pero yo creo que se vive mejor.

- Es que hay algunos padres que no se dan cuenta que al llegar a los 15 o 16 años, o sea, cambias y depende de las amistades que tengas, cambias radicalmente. Por ejemplo, yo de pequeña, según me han dicho que era, o sea, no se notaba ni que estaba en casa; y al llegar ahora a terminar 8º de EGB y meterme al Instituto, yo me he dao cuenta de que he cambiado mucho. O sea, me he vuelto más contestona, más... de todo.

- Pero es que yo pienso que no es la influencia, es que tienes 15 o 16 años y ya no es: "*¡Mamá, qué!*". O sea, que no tienes que quedarte debajo de la falda de tu madre; o sea, que tienes que enfrentarte al mundo y como es, con sus ventajas, con sus inconvenientes y con todo.

- No. Es que también hay madres que, o sea, te tratan como a una niña pequeña. Porque, o

sea, es que yo lo que no comprendo es que hay madres que dicen que vale; dices: *"Me voy a salir un rato con mis amigos y vengo a las diez o así"* y dicen: *"¡No, no puedes, porque eres todavía muy pequeña o no sé qué...!"* Y luego, ¡claro!, para hacer las cosas de la casa, es lo que más me fastidia, ya eres mayor.

- Y luego hay padres que cuando las notas, es que te sueltan sermones y ha habido casos de niños que han llevado cuatro o cinco suspensos y que se han suicidado por no enseñárselas a sus padres. Y a mí con las notas... es que me tienen... Tengo más miedo de suspender por mis padres.

- ¡Hija! No les tengas miedo.

- Y ahora va por ti (se dirige al profesor), porque te dicen los profesores que si apruebas, no les importa que suspendas o no, porque lo que importa es que te lo aprendas y, a lo mejor, a tus padres sí, porque han estudiado mucho y tal; pero la mayoría de nuestros padres, no han tenido una educación como nosotros, sino que a lo mejor han hecho la EGB y ¡ya está! y no saben lo que es ahora el estudiar y lo que tienes que meterte en la cabeza o porque no lo entiendes o por algo y ellos no lo entienden. Mi madre, por ejemplo, con las matemáticas. O sea, las llevo de cabeza, pero no es de estudiar. O sea, las asignaturas de estudiar las llevo bien, pues es señal de que estudio y con buena nota. Y las matemáticas, ¿por qué? Porque no las entiendo y me dice mi madre: *"Es que tienes que ponerte con el libro y que no sé qué..."* Y si no las entiendo, ¿qué quiere que haga?. Yo no puedo hacer nada y le digo: *"Es que tú no tienes la mentalidad que tengo yo, porque no sabes lo que es"*.

- Muchas veces estudias y apruebas por el temor de que te digan tus padres o que te dé, o que te dejen sin salir, que no puedes ver a tus amigas, a divertirse y siempre vas con el miedo de decir, que no sabes cómo enseñárselas. A mí me ha pasado, que cuando yo estaba en el Colegio de las monjas y mis padres, sabiendo que las Evaluaciones las tenemos y todo eso, a lo mejor en alguna suspendía cinco o seis, y las notas no se las llevaba a mis padres, porque o me castigaban o me echaban una charla; mi padre no me hablaba y un porrón de cosas. Y ha habido una Evaluación que no se las entregué y después me pillaron; o sea, me pilló mi madre y me dijo que no lo volviera a hacer, que mi padre no me iba a regañar; pero eso siempre lo dicen al principio.

- A mí me estuvo mi padre, me acuerdo cuando en la 1ª Evaluación de 6º que suspendí seis, me estuvo, cuando le entregué las notas, me estuvo tres meses sin hablar. O sea, parece que dices: *"Mejor, tres meses sin hablar, sin discusiones con ellos"*. Pero te duele, porque a lo mejor estás jugando con tu hermana y dice tu hermana: *"Perdona a Natalia o dála no sé qué"* y dice: *"No, con Natalia no me hablo"*. ¡Todo por suspender unas asignaturas que, al fin y al cabo, te pueden valer, pero...

- Yo creo que tus padres te dicen: *"Tú tienes que estudiar para valerte en el futuro, no sé qué, y aparte de que sepas o no, eso ya depende de ti, no depende de nadie más y si quieres tener un buen futuro, pues merece la pena, si no, cuando llegues ya a mayor te das cuenta y ya será tarde."*

- Yo creo que los padres te dicen tanto: *"¡Estudia, porque no sé qué, estudia!"* que ya se te quitan las ganas de estudiar.

- Sí, porque están todo el rato: *"Pues como no estudies y suspendas, ¡ya verás!"* Y luego se te quitan las ganas de estudiar.

-Sí, porque están todo el rato: *"Pues como no estudies, ya verás"* y luego se te quitan las ganas de hacer todo.

- Es que... Cuando a mí me quedó una sólo en 8º de EGB en la 1ª Evaluación porque no pude estudiar y mi padre se puso: *"¡Que no volviese a suspender!"* y yo lo pasé muy mal, pero luego... no volví a suspender ninguna en todo el curso.

- Una amiga mía este fin de semana también, que le dió las notas a su padre y le habían quedado cinco, pero es que también la han metido en un Colegio que tiene un nivel superelevado y porque su hermana ya había podido conseguirlo y está estudiando una carrera, no tiene que decir que ella no puede. Debería haberse metido en un Colegio, yo qué sé,... lo que dicen sus padres, va a misa. Y este fin de semana, cuando le enseñó las notas a su padre, la pegó y este domingo, ayer, o sea, tuvo ella que esperar a que sus padres se fueran para poder salir a la calle, porque también la habían castigado y no la dejaban salir.

- Yo pienso que lo peor que existe son las comparaciones.

- ¡Ah!, cuando empiezan: *"Tú no haces esto, no sé qué. Tu primo hace esto y saca muy buenas notas y no sé qué..."* Y eso es lo que más te fastidia.

- Es que es verdad. Lo que más te molesta es que te comparen, por ejemplo, con tu hermano mayor. Y dicen: *"¡Mira tu hermano mayor, cuando era de tu edad, sacaba estas buenas notas!"*. Pero es que tienen que comprender que tú no eres tu hermano.

- Es que, como estaba diciendo, lo que más me molesta es que comparen a mi hermana mayor con nosotras dos, que somos gemelas. Dicen: *"Cuando tu hermana tenía la misma edad,*

sacaba mejores notas, no sé qué..." Además, mi hermana mayor pá fastidiar no... Nosotras sabemos que no somos malas estudiantes... es que... yo qué sé, las matemáticas o algo se nos da peor. Pero es que mi hermana mayor hace poco sacó sus notas y decía: *"Mira, cuando estaba yo en 8º sacaba sobresalientes y no sé qué..."* Y en primero, cuando pasó a 1º de BUP, no es que... digamos... pero también la quedó. Entonces, ahí no cuentan nada tus padres, de lo que sacamos en 8º.

- Yo tengo una hermana que tiene muchos problemas para el estudio y que se hace nudos en la mente y que tiene muchos problemas. Y es que mis padres la atosigan más, la echan más sermones, la dicen más y es que mi hermana no puede. Ya la he dicho yo que estudie sola, que ella vaya sola, que haga lo que crea, como yo, que yo estudio sola y me fue mucho mejor, porque yo en 5º sacaba muy malas notas y en 6º me dejaron sola y las sacaba mucho mejor. Y mi hermana tiene muchos problemas con los estudios, tiene mucho miedo; hasta se puso mala. Sólo pensar que tenía exámenes al día siguiente, se puso mala y la llevaron al médico y faltó a los exámenes. Ya le he dicho a mi madre que la dejen un poco libre, a ver qué resultados da. Pero tampoco me hacen caso; ella dice que le va a preguntar todos los días y que no le parece bien.

- También lo que molesta son las comparaciones de padres e hijos, porque mi padre dice: *"Yo sacaba todo Sobresalientes. Y yo, ¡claro!, era otra época, pero estudiaba más o menos lo mismo"*. También molesta y conozco más chicas que se pasa todo el día la madre diciendo que cuando era joven, sacaba mejores notas, no salía y conocía chicos a los 18 años, empezó a salir con ellos; pero yo creo que era otra época.

- Era muy distinto.

- Totalmente distinto.

- Pero es que también, como te dicen, estos años son los que tienes más bonitos de tu vida, pues si son los que no tienes que desperdiciar, te vas a pasar todos los días estudiando y sin salir de tu casa, pues tampoco.

- Otra cosa que pienso yo es que de todas formas tienes tiempo para todo.

-Sí, pero tienes tiempo a todo, pero ya eso ya sabes que, a lo mejor, estás estudiando y tienes un suspenso o dos y, según la familia, te castigan y se creen que porque te castigan, vas estar en casa estudiando.

- A mí me castigan y me dicen: *"Aquí, en casa"* y lo último que hago es coger un libro.

Porque no, y es que además te pueden crear un problema y todo, y es que además estar todo el día delante de un libro sin descansar y sin divertirse y sin pensar en otra cosa y todo el rato ahí, concentrada en lo mismo, ¡te da algo!.

- Yo, a mi madre no le puedo decir que tengo un examen, porque está toda la tarde: *¡Pónte a estudiar! ¡Pónte a estudiar!* Y si no se lo digo, estudio cuando más o menos me apetece y así se me queda mejor.

- A mí también.

- Y es que si me dicen mis padres, se me olvida todo, no se me queda nada en la cabeza.

- Pero si dicen que tienes que estudiar para en el futuro tener dinero y ganar, si estás estudiando hasta que consigas un trabajo, luego tienes un trabajo, ¿cuándo te diviertes? ¡No tienes tiempo!.

- Sí, ¡claro!.

- Yo creo que sí tienes tiempo.

- Pero ésa no es la costumbre. Porque si tú a lo mejor te has acostumbrado a que los días de estudiar, a lo mejor no sales, pero luego, los viernes o los fines de semana, pues si te has acostumbrado a salir, pues eso, viernes, sábados y domingos... y luego entre que llegas a mediodía y por la tarde y cuando sales, otra vez te pones a estudiar y te has acostumbrado a eso, pues ya no puedes, aunque estés en el Instituto, no puedes dejar de salir los días que te has acostumbrado a salir. Con un día no haces nada porque es que a mí los fines de semana se me pasan... Cuando llega el domingo por la tarde digo: *"Si mañana tengo que ir al Instituto y..."* Una amiga me decía, porque también le han quedado, me decía: *"Sí, sí; yo no voy a salir los fines de semana; yo los sábados y los domingos me quedo en casa"*. Y no puede, no puede dejar de salir porque se agobia; llega un momento en que te agobias en tu casa.

- Mira, a mí los fines de semana me dejan salir; pero los lunes, los martes, miércoles, jueves y viernes, ¡bueno!, los viernes sí, pero los otros días no me dejan salir.

- Pero yo creo que ahora que tenemos sólo clase por la mañana, podríamos, aunque no sea salir, hacer otras cosas. Hay personas que se tumban viendo la tele y están toda la tarde viendo la tele. ¡Es verdad!. Yo quiero ser así, pero yo creo que con eso no se arregla nada.

MODERADOR. ¿Por qué quieres ser así?

- ¡Bueno! Y aprobar todo y...

- Y de color de rosa...

- No, porque es que se llevan la "vida padre".

- Y luego, también el sitio que tengas en tu casa para estudiar y todo...

- ¿Quién hay en tu casa?

- Como me dice a mí mi madre: *"Es que nunca estás en casa"*. Es que para estar en mi casa... Yo estoy mejor fuera de mi casa. Es verdad. Yo en cuanto puedo, me voy a otra casa; de verdad, me voy a otra casa.

- Te cansas del lugar; no es por otra cosa.

- De todas formas, si estás estudiando y empiezas a pensar: *"¡Hay personas que están pasándoselo bien. Pues, no se puede, yo no puedo concentrarme."*

- Y no personas ajenas a ti, sino tus amigas.

- Sí, sí.

- Y en verano, por ejemplo; que si te queda una en Junio, tienes que quedarte todo el verano estudiando. ¡Eso me parece imposible! ¡Es que no podría!

- Yo tampoco.

- ¡Vamos, eso también de que a lo mejor te ha quedado una Evaluación y vas a sacar ese mismo con otros cuatro que te metan para la Recuperación. O sea, no sacas uno y vas a sacar los cinco... Yo es que eso...

- Es que la Global no es sólo la Evaluación que hayas suspendido, es que es todo el curso.

- Por eso es lo que te digo. No sacas una y ¿vas a sacar todas juntas?.

- Yo creo que sería mejor que te pusiesen en la Global el tema que has suspendido, porque lo demás lo has sacado bien.

- Para eso hay que mover mucha gente para que se cambie.

- No se pueden cambiar así por así las leyes de la educación. O sea, que tendría que haber ahí un papeleo de gentes y de todo y sólo por decir ¡no! no se puede decir y lo vamos a cambiar.

- Pero tendremos que recurrir a firmas para recuperar eso y no tenerlo que hacer en Junio.

- Yo.. es que... o sea... en el Colegio del que veníamos, teníamos cuatro Evaluaciones y la Global. Entonces, en la 1ª Evaluación tenías recuperaciones, en la 2ª también, en la 3ª también, pero la 4ª no tenía. Entonces, si suspendías la 4ª y sacabas Sobresaliente en las otras, te tenías que presentar a la Global y a mí no me parece justo; tendría que haber una Recuperación.

- Es que luego también con las notas, ha habido gente que se ha escapado de su casa y todo; y ya no sólo por las notas, sino porque no te comprenden en tu casa o yo que sé qué. Eso ahora se da, pero un montón; porque todas las chicas que ahora han desaparecido y que las han visto en bares o no sé qué y..entonces no deben estar secuestradas ni nada; deben de haberse cansado de su casa por lo que sea y haberse ido, porque yo también me muevo con una gente que, no es que sea rara ni marginada, pero es que tienen cantidad de problemas y, a lo mejor, comparados con los tuyos, es que dices: *"Jo, pues los míos son una insignificancia"*; porque también otra chica, no sé, hace quince días que se escapó de su casa, porque su madre la quería llevar a Valencia y ella quería quedarse aquí. Además, no se llevaba bien con sus padres ni nada y ayer vino su madre a buscarla y todo y preguntó a sus amigas que si la habían visto y ellas la encubrieron y la dijeron que no la habían visto. Su madre a las amigas les dijo que la dijeran que si se quería matar que se tirara a la vía del tren y que la creara problemas a ella. O sea, que ella había venido a buscársela para llevársela y que no la diera problemas, pero como la encontrara, que le iba a dar una paliza que no se puede imaginar.

- De todas formas...

- Y eso también, para que venga una amiga y te diga: *"Como te encuentre tu madre, te va a dar una paliza..."* Y tú te quedas así: *"¿Que voy a volver a mi casa, para que me den otra vez?"* Y no vuelves.

- ¡Claro!

- De todas formas, es que escarpate de tu casa, pero suicidarte es que...

- Pero es que a veces es la primera idea que te viene a la cabeza y luego piensas lo que te va a venir y...

- Pero suicidarte es de, como... ¡hay que vivir la vida!

- Ya. Pero es que ves, a lo mejor, por una cosa no hace falta suicidarte porque tienes más cosas; pero si estás mal en tu casa; si, a lo mejor eres la más tonta de tus amigas, que lo llevas mal en los estudios, que no llevas nada bien y dices: *"Pues yo, lo primero, acabo con todo y ¡ya está!"* Y no piensas en lo que te va a venir.

- Piensas: *"Yo no aguanto más"*. Estás viviendo y no lo aguantas y dices: *"Pues ya paso de todo"*.

- Mira tú sabes en Somalia y en todos esos sitios en que la gente está sufriendo; eso sí que... yo estoy ahí y yo me pego un tiro.

- Hay gente que se ha suicidado.

-No me extraña. Pero la mayoría que lo pasa mal son los niños pequeños y esos sí que van a tener problemas psicológicos, porque como he leído en el periódico, la última vez que un niño había visto a su padre era colgado de un árbol. Imagínate eso para un niño, que le manden dibujar, yo que sé, a su familia o algo y dibuja a su padre colgado de un árbol, ¿entiendes? Y mucha gente se suicida aún teniendo marido, familia, niños; pero hay situaciones en que llegas a un límite en que no se puede aguantar más.

- Ya, pero eso son las personas que viven mal. Si tienes problemas con tus padres, vale.

- Son distintos problemas, son distintos países.

- Es que es eso. También es que lo de Somalia son problemas... porque... pero a lo mejor ellos están acostumbrados a esos problemas, porque a lo mejor si les ha faltado comida, o lo que sea, o que siempre haya sequía, o que siempre estén en guerra o cosas así...

- Ya; pero yo creo que a eso nunca se acostumbra uno.

- Ya; pero eso nos pasa aquí y es que no queda nadie, ¿me entiendes? Porque lo primero

que hace todo el mundo es escaparse o asesinarse o le matan a uno; o sea, ahora mismo aquí nosotros vemos a nuestro padre colgado de un árbol y ¡yo que sé!, me quedo tiesa. A lo mejor, allí lo ven como lo más normal del mundo, aún siendo su padre.

- A veces nos quejamos; somos muy caprichosos y no sabemos lo que hay con otra gente. A veces estás con tu familia y te dicen: *"¡Comételo todo!, que hay gente que está pasando hambre."* Pero luego a la hora, la madre quiere un abrigo y el padre dice: *"¡No! Eso es tirar el dinero"*. Y dice mi madre: *"Pues mándaselo a los niños de Somalia"* y dice: *"No"*. O sea que es un poco egoísta, mi padre.

- Yo pienso que en muchas sociedades hay distintos problemas en todas, pero que muchos son, todos son importantes, aunque sean pequeños; pero para la persona que lo vive, a lo mejor es el más importante, porque todos estamos preocupados por nuestros problemas.

- Y a lo mejor tú estás viviendo un problema y no piensas en ese momento que a lo mejor la gente se está muriendo. Tú piensas en tu propio problema.

- Y a lo mejor la gente piensa que no es importante; pero a lo mejor para ti es lo más importante que tienes en la vida y tienes que solucionarlo como sea. Porque tú, si ves a otras personas que tienen problemas, dices: *"¡Pobrecillos!"* O no sé, los intentas ayudar; pero cuando tú tienes problemas, te olvidas, vives los problemas y sabes cómo lo pasas y no sé, yo he visto a gente que lo ha pasado fatal.

- Siempre quieres ayudar a alguien que lo está pasando mal, pero es que nunca te puedes poner en su pellejo. Lo puedes ayudar de tu forma, pero a lo mejor no es lo que verdaderamente necesita para ayudarlo. No todo el mundo pasa las mismas situaciones que las otras personas.

- Es que todo el mundo dice: *"Sí, sí, te comprendo"*. O sea, una persona tiene sus problemas y uno le dice que sí, que te comprendo, que es como si los tuviera yo mismo, pero el otro dice: *"Es que tú no sabes lo que yo estoy sintiendo, lo que estoy pasando; no te puedes poner en mi propio pellejo"*.

- Pero no sé... yo creo que primero tienes que solucionar tus problemas y luego intentar ayudar a los demás, porque a lo mejor ahora hay un problema y otro que pide ayuda a otro y no tienes sólo un problema; tienes dos.

- Pero también quien tiene problemas, puede buscar amigos y no cerrarse y no dejar que te

ayuden.

- Pero es que no es cuestión de contar los problemas al primero que pasa, al primero que se te abre, sino que primero tienes que conocerlo, tienes que saber cómo reaccionaría; si tú le haces esto, cómo reaccionaría.

- Pero tienes la familia. No vas a ir ahí por la calle y decir: "*¡Oye!*"...

- Pero a lo mejor lo que quieres es desahogarte o algo.. A lo mejor es un problema muy gordo, pero siempre tienes a alguien ¿no? con el que tienes más confianza.

- A lo mejor tienes más confianza con una tía tuya que con tu madre. Es que... depende.

- Bueno, yo con mis padres no tengo confianza, pero con éstas nos contamos todo y algunas veces malo; bueno, depende del problema que sea, siempre nos lo contamos. O sea, que si a una se le ocurre decirle a la otra: "*¡Mira, que me ha pasado esto o aquello!*". Y lo que ha pasado a ella me lo dice y me lo callo y ya está. Muchas veces yo le digo cosas a ella y ella a mí; yo ya sé que no se puede poner en mi lugar y muchas veces que yo le contado a ella y dice que me entiende, pero no me entiende, o sea, no está en mi lugar, pero me puede dar consejos.

-Porque es de tu misma edad y tienes confianza con una de tu misma edad, pero a lo mejor contárselo a tu madre...

- Por eso te digo que siempre conviene tener amigos y si tienes una mejor amiga, ¡mejor!; porque yo a todos los amigos que tengo no les voy contando nada, porque a lo mejor... No sé... porque tienes problemas distintos que yo o porque pertenecen a una clase social más alta que no tienen esos problemas. Tienen otros: que no les dejan dinero para comprarse una ropa o cosas así.

- Mira, ahora los principales problemas que tienen las adolescentes son los chicos, son las relaciones.

- Sí (Risas)

- Eso se lo cuentas a los padres y no te comprenden.

- Si le dices a tu madre: "*Mira, mamá, es que un chico me ha dicho a mí esto*"... Pues no. Yo a quien se lo cuento es a mi amiga.

- ¡Claro!

- Ya, ya. A lo mejor mi amiga tiene menos años que yo y no me puede aconsejar porque no le ha pasado; por eso yo tengo amigas más mayores y esas sí te pueden aconsejar. La mayoría de los consejos surgen de los amigos.

- Yo creo que muchas veces no haces porque tus padres te dicen: "*¡Esto es malo! ¡No lo hagas!*" Y como te lo ponen tan prohibido y eso, pues dices ¿para qué se lo vas a contar si sabes que a ellos no les gusta, si dicen que está mal?

- Pero tú lo haces. Si te dicen que está mal y que puede pasar esto, esto y esto, tú lo haces y si sale mal, haré otra cosa, ¿me entiendes?

- Pero cuanto más te prohíben una cosa, más caes en la tentación.

- Pero tampoco es eso, porque a lo mejor fumas y te dice tu madre: "*¡No fumes, porque fumar es malo para la salud!*" Y a lo mejor tu madre sabe que fumas o algo así y a lo mejor no te deja fumar delante de ellas y tú dices: "*Pero si no fumo delante de ella, voy a fumar afuera igual*". O te dice: "*Hay que tener confianza conmigo*". Y tú le dices a lo mejor: "*Me voy a divertir*" y te dice: "*¡No, no te dejas!*" Y no hay confianza porque si no deja prefiero callármelo e irme al sitio que yo quiera y luego volver y como si nada hubiese pasado. ¡Que no! Que son muchas las prohibiciones que te hacen por una cosa o por otra.

- Mi padre y mi madre, yo me llevo bastante bien con ellos y todo eso. Yo les suelo decir a los sitios donde voy y como ellos saben que voy a hacer lo que voy a hacer ¿eh?, no voy a ir al sitio que me dé la gana. ¡Bueno!, los padres saben que si se lo dices, se lo digas o no se lo digas, tú vas a hacer lo que te dé la gana. Entonces yo prefiero decírselo porque si pasa algo...

- Hay padres que son jóvenes y te comprenden mejor, llegan más a ti. Hay padres que son más adultos y ¡no sé!, te comprenden menos, tienen más miedo y todo eso.

- Pero siempre comparan las épocas y dicen: "*Esta época de juventud hace lo que quiere y no sé qué, no sé cuántos, pero...*"

- Mira, los padres, sean adultos o sean jóvenes tienen los mismos miedos que todos. Lo que pasa es que lo saben, lo saben...

- Por experiencia.

- No, bueno, sí, lo saben por experiencia, pero lo saben arreglar. ¡Bueno! no es que lo sepan arreglar, no sé, es que si tú estás saliendo con un chico y te deja y te dicen: *"No te preocupes porque hay más gente"*, por ejemplo.

- ¡Más chicos!

- ¡Claro!, porque el mundo está lleno de personas.

- A lo mejor unos padres jóvenes te dejan salir con un chico y unos padres adultos no lo entienden muy bien.

- Pero es que está visto que se lo digas o no digas a tus padres, vas a hacer lo que quieras; o sea... Y es que las reglas las cumplimos nosotras, porque tenemos aquí, bueno la juventud ahora tiene unas reglas y ¡vamos! quien pase esas reglas... pues... ¡vamos! que te buscan y como te encuentren... ¡vamos! porque al sitio donde vamos los fines de semana es una discoteca y ¡vamos! ... Por ejemplo allí, o sea, una chica está con un chico. Bueno... pues el chico la deja y luego viene otra y sale con él. ¡Bueno!, pues luego la pillas a la chica y vamos...

- ¡La destrozan!

- La destrozan. Pues allí... esto pasó hace unos cuantos fines de semana; pasó eso mismo y ¡bueno!, bajó toda la discoteca, pero entera, ¡las chicas! a por cuatro me parece que eran... que iban con la chica ésta que estaba con el chico. La estuvieron esperando abajo a que saliera y cuando salió al lado de la iglesia, ¡la pusieron!...

- Yo es que eso no lo veo normal, tía. Eso es de...

- No es normal, pero por eso mismo si no te ajustas a la sociedad y vas haciéndote la dura y la que no pueden contigo... si te ven que no sabes, o sea, van a por ti, porque eso ahora mismo aquí está visto y demostrado; o sea, si no te muestras tú que puedes más que ellas. Porque si tú comparas ahora mismo, ves a una chica que se mete contigo y tú le haces frente, esa chica no se mete más contigo; no dice nada. Pero a lo mejor esa chica se mete contigo y tú te callas y te puede meter más "caña" y...

- Pero yo no lo veo normal, o sea...

- No es normal en absoluto, pero te tienes que acoplar. Lo que no es normal es que te pille una chica de 19 años con una chica de 13 que se están pegando y pase la gente y que ¡vamos!, en

vez de ayudarla, es que lo miran así y no te ayudan.

- Es que se cae alguien al suelo y la gente se "mea de risa" y ven por ejemplo que le han pegado un puñetazo a alguien y pasan y dicen: "*Ya le ayudará otro*". Y todo el mundo piensa lo mismo y al final el pobre se queda ahí.

- Pero ya no es eso, que tú vas por la calle y a lo mejor ya no es la gente joven, ven que le están dando, se vuelve le mete un "galletón" y ¡fíjate!. A lo mejor la gente mayor no puede parar y decir: "*¿Qué pasa?*". No; ¡la pusieron a la chica!...

- Pero es que eso es abusar.

- Es abusar, pero...

- Es que cuatro chicas contra una, la que sea, es que... Seguro que esa chica no va sola a por ella. Tiene que avisar a sus amigas. Eso es de cobardía.

- ¡Que sí, que es verdad! Eso es cobardía, pero es así como es la gente ahora.

- Pero es que hay varios tipos de gente.

- ¡Ya!, sí; pero es que si tú te das cuenta, la gente que no va a estos sitios, que no está metida en estos problemas porque tiene una forma de vida diferente, porque a lo mejor, porque tiene más dinero se puede ir a otros sitios donde no hay tanta violencia todavía, porque donde quieras, va a haber así de violencia.

- Pues...

- Además en una discoteca. Las más así... que te puedes meter que no va a haber problemas ni nada son las demás, las que más hay que pagar y en las que sólo va gente normalita, jovencita y...

- ¡Hay de todo! ¿eh?

- Ya; pero no en todas ¿eh?, porque te vas a Orense y te vas a esos sitios y la mayoría de lo que ves son gitanos.

- ¡Venga ya! ¡Anda!...

- En Orense la mayoría de los que van allí son gitanos y gente... Y no es que te hagan nada, no. Es que tienen sus leyes y sus prejuicios ¿sabes?

- ¡Es su zona!

- Y cuando te quieren meter en el Instituto tus padres, dicen: *"Aquí no te voy a meter porque hay mal ambiente"*

- ¡En todos los sitios hay mal ambiente!

- Muchas veces la gente que peor vista porque son de otros grupos de la sociedad, o sea "heavys" y todos esos, que son como diría mi madre "macarras", que son los que peor visten, pero que para ellos es su forma de vestir, su forma de expresarse , a lo mejor son los que mejor personas son; más educados que los "pijines", los que van de corbatita y todos esos. Esos son los que más te dan el...

- Sí, porque mira, tú vas por la calle y ves a lo mejor a un "heavy" y lo primero que piensas: *¡Bueno!, yo no, porque yo..."*

- Pero te retiras.

- ¿Eh?

- Te retiras de ahí.

- Estoy acostumbrada ¿no?. No te van a hacer nada, pero ves a un tío "pijito" y...

- ¡Tiras palante!

- Sí, pero es que te pueden atracar igual los payos que los heavys.

- Sí, pero ya no vas con la misma confianza. Porque yo cuando voy por la calle y voy con alguna amiga mía; voy andando y veo, por ejemplo, drogadictos, porque se les nota a la legua, pero que vas por la calle y yo no me aparto de lado. Sigo palante. Vamos por la cera y...

- ¡Yo tampoco!

- Yo sigo palante y ni me cruzo de acera; pero a lo mejor alguien que va conmigo sí se cruza de acera. ¡Anda tía! dice, mira no sé qué. Yo no, yo sigo.

- Yo no. Porque creo que si no les haces nada, no se meten...
- Es eso. Si no les miras mal y lo consideras como uno más de aquí, como si estuviera otro, no tienen por qué hacerte nada.
- También hay que ver...
- Sí, pero pasa que aunque no te vayas a la otra acera, pasa con un poco más de cuidado.
- Yo creo que no.
- Yo por lo menos no. Yo soy una persona que no soy para nada racista.
- ¡Bueno!, si yo tampoco...
- Ni racista ni reacción a los drogadictos porque te vayan a hacer algo. ¡Bueno! hay algunos que sí, porque de todo hay, pero...
- ¡Claro!
- Pero no es cuestión de racismos, es cuestión de ver...
- No; pero es que pasa lo mismo, porque tú, a lo mejor te atraca y dices: *"Me ha atracado un drogadicto"* y dices que los drogadictos son... Y a lo mejor te atraca un moro y dices: *¡Joder!, es que los moros..."* Y ya los desprecias. Te fías porque unos digan una cosa y entonces ahí vienen todos los problemas.
- Y en general, ¿a ti los moros no te hacen nada?
- No es que te hagan nada. Es que son... insoportables.
- Pero, bueno, no son todos. No tienes por qué despreciar a una raza entera. Por lo que dice, por lo que decía una chica el otro día, que si a ti te atraca uno que es igual que tú, de tu misma raza, ¿qué? ¿vas a odiar a toda tu raza?.
- No; pero es que claro, ahí vienen luego todos los problemas.

- Es de tu misma raza, pero si te atraca, le sacas todos sus defectos. ¡Tenía cara de no sé qué! o ¡tenía unas pintas de no sé qué!, ¿entiendes?

- Es que hay que mirar los pros y los contras, porque no se puede hacer nada así. Tú tienes que prevenir. Dices: "*Si paso por aquí, me va a pasar esto. ¿Qué me va a pasar? ¿Qué me va a pasar?*" Y luego a lo mejor te pasa y...

- Pero la mayoría de las veces no te pasa...

- Pero te puede pasar.

- Pero la mayoría de las veces no te pasa.

- Si tienes el mismo miedo, dices: "*No salgo a la calle*". ¿Por qué? Porque me puede pillar un coche. O no voy a andar, ¿por qué? porque me puedo caer y me puedo hacer una herida.

- Pero no es eso, no es eso lo que ocurre en la vida.

- ¡Es lo mismo!

- No es lo mismo.

- Yo pienso que no es lo mismo, porque, por ejemplo, vas a Moncloa o a Orense y sabes que hay una zona que están los "heavys"... o sea, que los bares son suyos y evitas pasar por allí; incluso por la misma calle. Tú vas a tus sitios, con tu gente, con tu forma de vestir, con tu forma de pensar y con tu forma de ser. ¡Vamos!, evitas muchas veces y vas para otro lado. O sea, te lo digo porque una amiga mía es "facha". ¡Bueno!, es "facha"... le gusta llevar la "banderita" esa ahí... que dice que es "facha"... y se fue el otro día a los bajos de Argüelles y se tapaba la "bandera". Si eres facha y llevas la "bandera", pues, levanta la cabeza para quien pase, aunque sepas que pueden pegar; pero se tapó la "bandera" y salió del sitio "echando leche". Dijo: "*¡Ay, papá, que no sé qué...!*" y salió corriendo. Si eres facha y tienes tus ideas fachas, levanta la cabeza. Si llevas la bandera, será por algo, porque tienes tus ideas y las respetas.

- ¡Claro!

- Pero no te tapes la bandera y salgas huyendo, porque yo tengo cada discusión con ella... Cada vez que la veo con la banderita esa, la digo: "*Ya vas ahí haciendo el 'chirindotas', no sé*

qué". Bueno, tenemos unas discusiones... ¡Ella no sabe lo que dice! ¡Yo tampoco!. Nos ponemos a discutir y yo por llevarle la contraria, me pongo a discutir con ella y la digo: *"Porque no sé qué, no sé cuánto"* Y la otra se pone... hecha una fiera.. ¡Bueno!, no me meto tanto porque somos amigas y tal; pero es que es ir por la calle y recuerdo que el otro día le dijo un amigo que iba con nosotras: *"Ana, tápate, que por aquí hay mucho 'punky', no sé qué"*. Y se tapó la bandera.

- Yo cero que las ideologías de cada uno no tienen que interrumpir la amistad. O sea que...

- No. ¡Para nada, para nada!. El asunto era porque enseguida se pone "gallito". No sabe ni lo que dice, vamos. porque dice cosas y yo lo contrario, porque yo no entiendo ni de política ni de nada. O sea, que yo le llevo la contraria, pero después nos llevamos "superbien". Ella me deja no sé qué, yo le dejo no sé cuanto. O sea que...

- Yo tengo una amiga que es del Real Madrid; o sea, que le encanta y yo soy del Atlético.

- (Risas)

- Pero es que va a los entrenamientos, no se pierde nada, pero es que nos llevamos fenomenal.

- Ahí está, es lo que vale, la amistad, no la forma de pensar. Si eres amiga de una persona no hace falta que tenga tus mismas ideas ni que vista de tu misma forma ni que sea de tu mismo sexo ni nada por el estilo.

- Lo que también creo es que las personas, lo que contabas tú de que se tapaba la bandera, yo creo que las personas no tienen que interferir en los ideales de nosotras.

- Pero interfieren ¡y es así la sociedad!.

- Pero que...

- Cuando te digan algo porque llevas la banderita, no vas a decirle: *"¡Oye, tú métete en tus asuntos y yo no me meto en los tuyos!"*. No piensas en eso para nada. O sea, te acojonas, te echas pá tras y si puedes salir corriendo, sales corriendo. No te pones ahí a explicarle: *"Sí, porque yo soy no sé qué, no sé cuánto. Soy facha por esto y por esto"*. Dices: *¡Bueno, vale, me la quito, no sé qué.. y te marchas"*. Y eso es cierto.

- Los "skin" hace días, bueno, hace ya... por Princesa o por Argüelles... o sea, un chico que

tendría 15 años, pues los "skin" que tendrían 16, 17 o 18 años, porque no son más pequeños, pues le pillaron al chico que iba sólo y le dieron... por ser un "rapper", por llevar zapatillas le dieron; sólo por eso.

- A Guli le han dado.

- Y a Sonia, a Sonia también.

- Es que yo lo veo "fatal". Sólo porque seas de distinto grupo o pienses distinto. Dices: "*Yo soy skin*" y como es "pijo" y no sé qué, le vamos a meter... y luego al contrario, los "pijos" si ven a un "skin"... Y lo que más me fastidia es que el más pequeño de la banda, un niño de 15 años o así, se cree tan importante porque va con mayores o porque sea "skin" y ¡hala!, como voy con estos, yo soy también el más grande o el mejor. Se cree...

- Pero lo de los "skins" es cosa aparte.

- Es una moda.

- Sí, sí, porque yo he visto "skins" que son unos "pijos".

- ¡Es que son "pijos"?

- ¿Son "pijos"?

- Es que son todos de buena familia ¿eh?. No son ninguno...

- Oye, que no se pueden poner "skins" contra los jóvenes porque son iguales.

- Pero se ponen.

- Son "hijos de papá", pero de distinto estilo, pero "pijos".

- Pero con los "pijos" ya no se meten tanto. A lo mejor les hacen cantar la canción... Y si no se la hacen cantar... pero ya no se meten tanto.

- Es que se van a por los "rappers", los "heavys" y los "punkies". Van a por todos.

- Si te mandan cantar la canción.

- (MODERADOR): ¿Qué canción, qué canción?

- La "facha". La de "Cara al sol"... Si no te la sabes, pues lo malo es que tú no la cantes... Yo sí que la sé.

- Es que si tú no eres "skin", o sea...

- ¡Que vas a tu rollo!

- Sí, que seas una persona normal y corriente, como le pasó a Sonia, y vas tranquila y porque no sabía...

- ¡Sonia tiene sus rollos!

- Sonia es Sonia.

- Pero si no te sabes el himno... también a otra persona que conozco, iba por la calle y no sé si fue por Atocha o por ahí y era un negro amigo mío, y por no saberse el himno y también porque son racistas, vienen y le metieron una paliza alucinante.

- Pero si les dicen a los moros y a los negros que besen el bordillo de la carretera...

- Sí y les pisan.

- Pero si es que los "skin"...yo no los comprendo, porque si querían...

- Pero es que quitar los negros, quitar los moros...

- Todo eso es una moda. Los fachas, los "skins" y todo eso ha salido hace poco. Todo eso es una moda. Ya verás cuando termine eso, como todo el mundo vuelve a hacer los "heavys", los "punkies", lo de siempre.

- Vendrá otra moda.

- ¡Exacto! Vendrá otra moda con el pelo a lo mejor hasta el culo y...

- Vendrá otra moda

- Pero es que es eso. Nosotras a lo mejor tendremos que tener ese cuidado de salir a la calle

y tenemos que estar mirando siempre que vienen los "skins". ¡Bueno!, todo el mundo se tiene que esconder, pirarse o ¡vamos!

- Es que es eso. Tenemos que ir con un cuidado la gente joven, tenemos que ir con cuidado.

- Porque por menos de ná, te parten la cara; o sea...

- No, pero hay "skins" y "skins"; tampoco se puede... Porque yo conozco a algunos y son chicos majos; pero "skin" significa "cabezas rapadas" y hay "skins" racistas y otros no.

- Hay personas y personas.

- ¡Claro!

- Pero es que ahora te pones a hacer una cadena y ves a un "skin" que tiene un amigo, el otro gitano, el otro eso y tiene un amigo blanco y no sé qué y después dicen que son racistas y que son no sé qué y que van pegando a los "skin" y a la hora de la verdad tienen detrás un amigo suyo, que no tiene nada que ver con sus ideas, pero son amigos suyos.

- ¡Claro, si es que...!

- Van diciendo por ahí: *"Yo soy skin,, yo soy skin "* y a lo mejor no saben ni lo que significa.

- En el Metro, el otro día iba yo, iban hablando dos o tres, yo les vi la pinta que llevaban y tal. *"Y vimos a no sé cuantos, éramos cinco contra dos"*. Siempre con las peleas que dan y cuantos van contra quien.

- ¡Chulearse!

- Nunca le da uno sólo.

- Cuando tienen un problema, no creas que lo arregla el que tiene problemas. Va al grupo y a pillar solo a alguien.

- Es que es eso. Lo que tú dices: *"Tú tienes problemas con ése, pues tú te vas con ése y os matáis"*. Pero que no se meta la otra gente.

- Ya, pero de todas formas...

- Pero es que eso no es la receta. Van todos a por todos. Es muy amigo y yo le voy a defender. Van todos.

- Y el otro se queda así, pues... le dan.

- Es que de todas formas, la última cosa que hay que hacer es pelearse. Hay que hablar, hay que dialogar.

- Pero es que con vosotras se puede dialogar, pero con la gente que te vas a encontrar ahí fuera, con la mayoría no se puede hablar, porque con la que te estoy diciendo que te ha dicho que la dieron... y nadie se paró a defenderla. O sea, no se puede hablar con esas chicas porque te digo yo que por un problema, porque las echaron de la discoteca por culpa de Cristina. Vamos, la vieron y la echaron porque la vieron "darla". Tuvo ella la culpa encima, pues estuvieron un mes casi completo, esperando a la puerta de la discoteca, a que viniéramos nosotras, que la chica viene con nosotras, para pillarla abajo y darla, ¡Bueno!, pues tuvo que venir, o sea, los Guardias de Seguridad del Multicentro donde ésta tenía que salir. Tuvo que bajar un "puñado de gente" a la discoteca, más yo, para retenerla y cogerla para que nosotras pasáramos y no la hicieran nada. O sea, tuvo que bajar... Imagínate con 19 años que tienen algunas, porque las demás tienen 13 o 15 años, pero aparentan mucho más. Son más fuertes que las pequeñas. ¡Bueno!, pues, un mes así, que tenían que bajar a recogernos a nosotras, porque como nos pillaran en la puerta... O sea, a ellas y a nosotras por defenderla, ¡vamos directas al hospital!.

- Ya, pero...

- Y ¿tú qué te crees? Un mes esperando y vas a tener que decirle: "*Mira, perdona*". Conque le digas eso, no basta. Ella nos dijo: "*Hasta que no te pille, no voy a parar*". ¡Bueno!, pues ya ha pasado un montón de tiempo, volvieron y hasta que no la pillaron, no pararon y hasta que no la vieron sangrar, no la dejaron. Y vino otra amiga suya y "*sigue el rollo*". O sea, que eso es constante; se inventa una cosa y luego otra, aunque sea mentira.

- Por eso yo... yo ahora no paso por...

- Pues por eso; si por este sitio no puedes pasar, por éste tampoco, por éste tampoco, por éste tampoco... te quedas en tu casa.

- ¡Bueno!, yo salgo y me voy. ¡Bueno!, a veces sí voy a la discoteca.

- Tú vas con tu novio ¿no?

- (Risas)

- ¡Perdona, menuda metedura de pata!

- ¡No pasa nada!. Nos vamos a Pubs, pero nos vamos cada tres meses o algo así. Normalmente, nos vamos a un parque y nos ponemos a jugar. También parece de niños, pero nos lo pasamos muy bien.

- (MODERADOR) ¿Vuestros padres confían en vosotras y vosotras en ellos?

- La relación que yo tengo con mis padres es buena porque confían en mí; no sé, yo creo que me llevo bastante bien con mis padres, les cuento todo y, por ejemplo, si puedo tener algún problema, pues ellos me dicen lo que puedo hacer. Mis padres, mi madre tiene 30 años y mi padre 36; no sé, no es que ellos hayan vivido esta época, pero han vivido una época muy cercana y yo creo que se les puede contar de todo y mis amigas también vienen a mi casa para contarles sus problemas, porque con sus padres no se pueden llevar bien.

- MODERADOR: ¿Qué problemas tienen las chicas con sus padres?

- Pues, por ejemplo, han empezado a salir con chicos y tienen un problema entre el chico y ella y no se lo pueden contar a sus padres, porque no confían tanto en ellos y vienen a mis padres, se llevan bastante bien. Algunos padres no es que no lo entiendan; saben lo que es mejor para ti y te obligan a estudiar y todo eso. También hay tiempo para divertirse.

- Yo me llevo también bien con mis padres, pero hay temas que puedo hablar con ellos y hay temas que no puedo hablar con ellos. Hay temas que prefiero hablar con gente de mi edad que hablarlos con mis padres. Porque como mis padres son más mayores y han vivido otras épocas... Por ejemplo, si salgo con chicos o algo, ellos no lo entienden porque dicen que soy demasiado pequeña y creen que me van a hacer algo; porque siempre que me voy así con gente, con un grupo de amigas, dice mi madre: "*¿Con quién vas?*" Y digo: "*Voy con un grupo de chicos y chicas*". Y dice: "*¡Ah, pues ten cuidado con los chicos*". "*Pero si son amigos, compañeros*". Ella se cree que por ir con un chico, me va a pasar algo. Yo, mis padres me apuntan a la escuela para aprender, porque mis padres, si yo suspendo una o dos, como este año, no les importa nada; ellos saben que yo vengo aquí para aprender, para saber; y si yo lo intento sacar, pues bien; pero si me quedan dos o tres, ellos saben que si no puedo sacarlas en Septiembre, puedo sacarlas más adelante y me van apoyando; pero no, ¡hala!, has suspendido, castigada. Mis padres nunca me han castigado ni nada.

Yo conozco gente que suspenden una y ¡castigada un mes sin salir de casa o tal!. Mis padres no, siempre he tenido las puertas abiertas; nunca me han retenido en casa.

-MODERADOR: ¿Te dicen algo sobre los chicos?

- Ahora, como sale tanta gente por raptos y gente de ésta que siempre habla mal de la gente mayor y todo esto, se creen que un chico... yo qué sé, que puede hacer algo...

- Las notas, mis padres las toman con mucha seriedad, sobre todo las faltas. A mí sólo me importa que aprenda, y también que apruebe, pero a ellos más que aprenda yo les importa que apruebe; porque se suponen que si apruebo es porque aprendo. Y no, a mí me quedan una o dos y me echan bronca. Yo con mis padres tengo mucha confianza, no sé; pero siempre intento aprobarlo.

MODERADOR: ¿Son mayores tus padres?

- Sí, son bastante. No es lo mismo que tengas unos padres viejos que unos jóvenes. Porque te comprenden mejor los padres que son jóvenes que otros que tienen bastante edad. La libertad, dentro de lo que cabe, me dan libertad; tengo que cumplir lo de las horas, pero a veces me quedo hasta las 9. Estudio por mi conciencia, un poco, no sólo por la presión de mis padres. Esta edad es muy mala para nosotras. A mí me dice mi madre que nos creemos que lo sabemos todo. Yo sé que no sé...

MODERADOR: ¿Creéis que cuenta la cultura de vuestros padres?

- Pues sí. Si tienes un padre que tiene un cargo alto, te pedirá más; que encuentres un buen trabajo, que estudies. Cuanto más se acerquen tus padres a tu edad, mejor...

- Yo con mis padres me llevo bastante bien. Hablo de todo, pero hay algunos temas que no; y yo creo que tengo suerte porque tengo dos hermanos de veintitantos años; entonces con ellos sí que puedo confiar y encima son chico y chica... Entonces... como si fuesen otros padres; con ellos me llevo muy bien y con mis padres, pues, hablo de otros temas, pero también de todo. Mi padre es militar y no se da cuenta de que te grita mucho y te deja ahí... que le tienes miedo; pero luego, al rato, parece que no ha pasado nada, te trata igual que antes y tú te has asustado... Pero con mi padre... siempre hemos estado debajo de él; como es militar, se cree que es más, que manda mucho y eso, y nosotros siempre como asustados. Lo de las notas, nada; mi padre me dice que estudie mucho para el futuro, pero si me queda alguna, me echa una bronca de tres pares de narices; pero al rato, otra vez igual que antes y tú te quedas que no sabes qué hacer. Mi madre es muy buena; es todo lo contrario a mi padre; todos los hijos tenemos más confianza y a mi madre la contamos

todo. Mi padre me dice horarios, pero ¡depende!. Yo creo que mi padre me deja libertad. En el fondo no confía mucho...

- Pienso que la edad de los padres tiene que ver para que te lleves bien con ellos. La mayoría de los padres tienen mucha más edad que tú y no es igual donde vives tú que dónde han vivido ellos. Y yo creo que para entenderte, tienen que sentir los problemas que tú tienes, pero yo creo que lo que pasa es que no hay confianza; por lo menos en mi casa no hay confianza para nada. Con mi padre no hablo mucho. Mi padre llega a casa y no se le oye para nada; y con mi madre hablo algo, pero no mucho. Cuando quiero hablar de algo, busco a mis amigas. Yo también tengo un hermano y una hermana y cuando les cuento más cosas es en verano, porque en verano vamos de vacaciones y mi hermano se queda en casa, y nos vamos mi hermano y yo con mis padres, y como estamos los dos solos, pues nos contamos más cosas y con mi hermano sí que puedo confiar, pero con mi hermana no. Mi hermana es mayor, de veintitantos años, pero, no sé; parece que me tiene envidia, yo qué sé, o que me quiere hacer la vida imposible; yo no le veo otra solución. No la puedo contar nada porque se lo "chiva" a mis padres. Me va a comprar algo mi madre y empieza a decirle que a ella no se lo compró, que no tenía dinero... Me quiere poner por debajo de ella. A mí me gustaría que me dejaran más tiempo a la hora de salir, porque la mayoría de mis amigas tiene que estar a las 10 y yo a las 9,30 y viven en el mismo barrio. Y si nos vamos juntas, pues volver juntas. Tienen que comprender que si me pasa algo, me pasará peor si voy sola que si voy acompañada; aunque en mi casa no sé qué me va a pasar, porque nosotras salimos juntas y nos metemos en un sitio y siempre es el mismo y hasta que nos vamos y tenemos la parada enfrente y coger el autobús y hasta mi casa y nos deja enfrente de la puerta... Si estuviera por ahí, que no saben dónde estoy y en la calle todo el día, pues sí. Ahí se corre más peligro y más ahora que salen tantas violaciones por TV de niñas de nuestra edad, la mayoría de catorce, quince y dieciséis años...

- MODERADOR: Y en los estudios, ¿os presionan mucho los padres?

- No, no. Lo único que cuando viene las notas, porque mis padres trabajan todo el día y mis hermanos también. Yo, de chiquitita he estado siempre sola en mi casa. Por ejemplo, venía del Colegio a las 5,30 y hasta las 7 o las 8 que venía mi padre, que era el primero que llegaba y no había nadie en mi casa y yo he sido la que he querido poner a estudiar, porque si no hubiese querido, no hubiese estudiado; o sea que eso es porque yo he querido, no porque nadie me lo ha mandado. Y eso es un signo de que eres responsable y si no he podido hacer más es porque no he podido; pero me pongo por mí misma, no hace falta que mis padres me lo digan. Tienes que estar mentalizado que estudiar es para ti, no para nadie más. Yo sé que tengo que estudiar para sacarme un buen trabajo y no estar en la calle trabajando en cualquier cosa. Si estudias agusto y porque tú quieres, te entran mejor las cosas que si te están: "*Estudia, estudia...*". Mi padre y mi madre no saben lo que es estudiar tanta materia. Mi madre me exige que estudie, que estudie.

- MODERADOR: ¿Desconocen vuestros padres lo que significa estudiar?

- Mi padre estudió matemáticas y sabía lo que era estudiar, pero mi madre no. Mi madre dice que no estudio y que por eso no apruebo. Encima mi madre dice que me paso el día en la calle. Me manda hacer una cosa y no sé hacerla; sale con la excusa de que no lo sé hacer, pero sí que sé salir a la calle.

- Mi padre piensa que tenemos que tener una cierta libertad para que podamos hacer lo que queramos. Por ejemplo, salir y que lleguemos a una hora y aprender de nuestros errores. Como las notas. Mis padres no me presionan mucho. Si me quedan una o dos, no me dicen nada. Sólo que estudie un poco más y que no les importa porque saben que ahora hay más materia que antes, de cuando ellos estudiaban. Mi madre, muchas veces nos dice que nos salgamos de la habitación para distraernos un rato, ya que nos ha estado mirando que hemos estado más de tres horas estudiando. Aunque somos tres chicas, nos tratan igual. Lo demás ya lo ha dicho mi hermana Raquel.

- Los padres, cuando suspendes las Evaluaciones, se piensan que no tenemos otra obligación que hacer y que es para nuestro futuro. Yo con mis padres tengo bastante confianza. Yo siempre les digo adónde voy, porque es mejor. Porque si me pasa algo, saben dónde estás y no te echarán tanta bronca.

- Yo con mis padres me llevo bien, pero cuanto menos sepan de mi vida, mejor. Cuando salgo les suelo decir dónde voy. A veces les digo algo de donde voy y después cambio de plan y cuando llego a casa, se lo digo. Con respecto a los estudios, ellos siempre me dicen que si ellos me ven estudiar y después me queda alguna, no les importa, pero cuando eso ocurre en la realidad, me echan un sermón. Ellos lo que quieren es que estés toda la tarde sentada estudiando y se piensan que castigándote sin salir te van a entrar las ganas de estudiar, pero no es así; es al revés. Te enfadas y no haces nada.

(FIN DE LA REUNIÓN)

GRUPO DE DISCUSION N° 3

Estudiantes de 3º de BUP. Grupo de Ciencias

Centro: IES Nuestra Señora de la Almudena

Distrito: Tetuán

Edades: 16 y 17 años.

Grupo: 8 chicos.

Fecha de realización: 1 y 8 de Marzo de 1994 en dos sesiones de 1 hora y media cada una.

Moderador: Luis María Cifuentes Pérez

- Bueno, pues, la sociedad en la que vivimos, yo no sé, yo la veo una sociedad sin valores o con unos valores muy superficiales, consumista y egoísta en la que la persona cada vez aporta menos. Los jóvenes cada vez aportan muy poco y... que nos ponen las cosas muy difíciles.

- Yo es que no sé si la sociedad está tan mal como dicen, porque todavía no me la he encontrado de frente, ¿no?; porque tú vives con tus padres y más o menos sabes que va mal. Yo creo que no está tan mal, pero mucha gente se empeña en decir que va fatal, que si una cosa va mal, la otra también; que si no tenemos futuro. ¡Bueno! y yo no sé si está tan mal, pero ¡es que ellos!... Sinceramente, lo malo es que la ponen peor de lo que está. Se empeñan en ponérselo más difícil y no entiendo por qué. Cuando si en vez de decirnos que va mal, nos dijeran que se puede mejorar. Ves un Telediario y ¡joder!, para lo único que lo ves es para ver los muertos que ha habido hoy, para ver los fracasos, la gente que ha ido a la calle en los puestos de trabajo y en realidad no te dicen las cosas que van bien. Sólo te plantean las cosas que van mal.

- Yo lo creo también es que esta sociedad es muy crítica, pero no dan la solución. No dicen lo que hay que hacer para arreglarlo. Es algo que no entiendo. Si tú dices que algo está mal, es porque tienes algo mejor...

- Pues eso es lo que te digo, que no sé lo que está bien. Solamente te dicen lo que está mal.

- Es que es lo que hay ¿no?. Lo que hay actualmente entre otras cosas está mal y eso lo sabemos todos.

- Por eso en un Telediario, todo lo que sale está fatal. Son todo desgracias. Es terrible ver el

Telediarlo hoy día. Y eso que se manipula mucha información, que no te dan todo lo que te tiene que dar o dan lo que a ellos les interesa.

- Yo tampoco puedo decir, es que no lo sé decir, cómo se puede mejorar esta sociedad o sí lo sé, pero es muy difícil y no quiero por eso mismo, porque es muy difícil. Porque ¿qué puedes hacer? Pues yo qué sé. Es muy difícil dar una respuesta para hacer que la sociedad mejore.

- Es que creo que la han estropeado tanto que no sé si se puede mejorar ya. Porque por mucho empeño que ponen, ¡es que lo ven tan mal!, la gente que puede mejorar la sociedad: políticos, etc. es que lo ven tan mal... Yo creo que ponen interés o se supone que están ahí para poner interés, pero que lo ven tan mal que sinceramente ya no saben ni qué hacer hasta ellos.

- Yo creo que sí se puede cambiar y que hay proyectos, pero una cosa es la teoría y otra la práctica. Enseguida se hacen ilusiones y dicen que van a cambiar lo uno y lo otro, pero ven que no pueden porque va a seguir la misma sociedad, porque lo que va a seguir mandando es el dinero. La sociedad es egoísta ya de por sí.

- ¡Bueno!, yo la única esperanza que me queda es que nosotros somos los... Ahora mismo somos, seremos los hombres del futuro, hombres y mujeres (ahora aquí no hay), pero que seremos los que llevaremos el mundo. Yo creo que lo que tenemos que hacer es no dejarnos llevar por estas cosas, que es el egoísmo, el consumismo de la sociedad, el dinero, todas estas historias que no sé... Pero es muy difícil ¿no? porque si yo todo esto lo digo y pienso en ello y creo en ello, pero ¡claro! es superdifícil, porque es que actualmente en esta sociedad el que no se mete en todo eso es como un ser extraño ¿no?. Es muy difícil...

- Tú dices que somos los hombres del mañana ¿no?, pero si tú eres el hombre del mañana y te encuentras con todo "el pastel" que hay ahora, ¡es que es increíble!. Y luego además que resolver los problemas y si se puede mejorar esta sociedad. Yo creo que intentar solucionar tan de golpe... Si la gente se parara a pensar detenidamente en determinados puntos, pero la gente intenta solucionarlo todo de golpe y ¡claro! de golpe no se puede solucionar todo.

- Y otra de las cosas que dices es lo de cambiar ¿no?; o sea, dejar todos el consumismo y todo; pero eso lo dices desde tu parte. Quien tenga "pelas" y eso, pues, piensa que no va a cambiar.

- Por eso te digo que es muy difícil. Eso ya lo sé yo. Lo que creo es que es la única manera de cambiar la sociedad. Ahora nosotros no tenemos grandes cargos y no sé si los tendremos o no, pero que ahora desde nuestra situación es intentar no caer en eso, que es muy difícil. Yo caigo ¿eh? cada día, pero ... que es una de las posibles soluciones. Es supercomplicado.

- Antes has preguntado qué cosas buenas tiene la sociedad y yo creo que, ¡vamos! la única cosa buena que tiene es que hay más libertad de la que ha habido nunca antes en esta sociedad. Por lo menos en teoría. Luego manipulan, pero no sé, tienes más libertad de elegir entre una ideología u otra. Antes te marcaban lo que tenías que hacer. Ahora ya no.

- ¡Bueno! Eso entre comillas, porque yo alucino hablando con la gente de mi edad; hablando con gente es muy raro encontrar a alguien que tenga una ideología, que piense en algo, que crea en algo; sea lo que sea, desde un partido político a una religión. Es que es superdifícil. ¿Por qué? Porque la sociedad entre otras cosas, no hace que te plantees ese tipo de cosas. No sé si me entendéis. ¿Me explico?

- Y eso de que tengáis libertad... ¡Bueno! sí, hay libertad, pero... Si te refieres a ... ¡yo qué sé! a la época de Franco, por ejemplo, pues ¡vale!, en comparación sí que hay libertad, pues, de expresión... pero sí, hay mucha libertad de expresión, pero ¿quién expresa?

- Y si luego no tenemos ideologías, miedo le tiene que dar a la sociedad que nos dejen sueltos, porque ¡no sé!, luego ¿cómo nos vamos a organizar? Es una pregunta que me hago todos los días. Cuando seamos nosotros los que dominemos España y el mundo, ¿qué vamos a hacer? No tenemos capacidad de organizarnos y de formar grupos estables, digamos, para... La mayoría de nosotros no tiene ideología política clara.

- Yo creo que esto es así porque a alguien le conviene. Si esto es así, no es por el azar. Yo creo que hay alguien detrás o algo, lo que sea, yo creo que lo mueve alguien. No sé, por ahora, el que más se nota que está moviéndolo todo es Estados Unidos; pero no sé, si dentro de su misma sociedad, dentro de su mismo país hace lo mismo, va a acabar igual de mal.

- Yo creo que la ideología, la única ideología que hay ahora es la ideología del dinero. Nadie piensa en nada más. O sea, no hay cabezas visibles que te digan, como antes Marx decía que la anarquía. Él pretendía llegar a la anarquía en un sitio donde no hubiese dinero ni nada de eso. Ahora nadie es así. Nadie piensa en una ideología anarquista ni en una ideología de la otra. Ahora lo que hay es un desencanto en la juventud. Yo hablo por mí. Es que no tenemos ideología clara porque todo está corrompido, para mí. Para mí todo es el dinero. Es verdad, ahora todo el mundo se guía por el dinero. Estamos viendo en conflictos como hace dos años, la Guerra del Golfo. En la Guerra del Golfo todo el mundo fue allí porque teníamos intereses económicos y ¡vale!. Yo ahí en cierto modo estoy de acuerdo en actuar ahí porque dependíamos todos de allí,

pero ahora hay otras guerras en sitios como Hispanoamérica y esas zonas, que haya países como Estados Unidos, que le conviene que esas guerras entre ellos sigan así para que, o sea, para que ellos crecer en poder. Ahora lo más importante no es una ideología, no es tener una ideología. Ahora lo más importante es tener dinero y el poder; y si eso es así, la sociedad está podrida. ¡Es que te quitan la ilusión!. Yo creo que la violencia y esas cosas vienen porque la juventud no tiene nada, no tiene por dónde salir. Todo es el dinero y todo va por el mismo sitio. Yo pienso eso, vamos.

- Y no es el dinero porque seamos egoístas; porque hoy en día, ¿qué haces sin dinero? Sin dinero no haces nada. ¡Claro! si sin dinero no haces nada, ¿en qué vas a pensar? Pues en dinero.

- No se trata de irte a vivir debajo de un puente. Yo no me refería a eso. Yo me refiero a cuestionarte una serie de cosas. Cuestionarte un poco tu consumismo. ¡Hombre, pues dinero hace falta para vivir, por supuesto!.

- Yo creo que lo que había que intentar hacer es una nueva ideología. No intentar buscar cosas del pasado, no; porque se ha visto que no funciona. Porque primero el comunismo no ha llegado

a nada y el capitalismo estamos viendo que es todo una manipulación y que es todo en plan muy egoísta y que nada nos importa.

- Yo creo que estamos en una sociedad muy individualista; o sea, que no pensamos en grupo.

- ¡Claro! Al pensar en lo individual, quieres lo mejor para ti, sin pensar en los demás; entonces llega un momento que no te importa nada; quieres conseguir lo tuyo sin importarte los demás y ¡claro! así estamos ahora, que cada uno va a lo suyo.

- Y llega a como está ahora la política, todo el mundo. Que nadie... Como ha dicho él, en la Guerra del Golfo fueron allí porque pensaban en sí mismos, no en los demás y cada uno piensa en lo mejor para sí mismo y no para los demás.

- Yo estoy de acuerdo contigo, vamos; porque cuando nosotros pensamos en el futuro, no pensamos en el futuro de la sociedad. Pensamos en terminar nuestra carrera, tener nuestra familia al lado y poco más y asegurarnos el futuro, el nuestro. Y así, ¿dónde va a ir a parar la sociedad cuando lleguemos nosotros?. No va a haber nadie que se preocupe por los demás y es, supongo, que porque nos han educado así.

- Lo malo de eso es que los jóvenes de ahora estamos siendo iguales, nos estamos

comportando de la misma manera. Casi todos estamos pensando, la mayoría, lo mejor para nosotros y al final va a pasar lo mismo, que vamos a ir a peor todavía. Yo pienso igual: que el gobierno ahora está haciendo política y ha estado haciendo política estos años para sacar elecciones para ellos mismos y no pensar en el bien del país. Creo yo desde mi punto de vista.

- Tienes razón en que nos han educado así. Tú terminas tu carrera, tus estudios y lo primero en que piensas en cómo conseguir un piso, cómo comprar un coche, cómo solucionar mi vida; pero es que te ves obligado a pensar así. La misma sociedad, quizá la cultura, incluso cómo te educan, te influye para que cuando acabes una carrera, lo primero que piensas es en ti. Ahora qué hago yo, cómo soluciono esto, lo otro. Te educan así para que cuando crezcas consigas lo mejor para ti y si te quieres acordar un poco de los demás, lo haces; si no lo haces, nadie te va a decir nada.

- Además esto es doblemente malo, porque no sólo no piensas en la sociedad como conjunto o en nuestro planeta. O sea que sólo piensas en ti, en terminar tu carrera, en conseguir un puesto. Además, eso implica también una competitividad con los demás, una lucha por subir.

- Yo lo que pienso es que lo primero que te dicen es que tienes que estudiar, hacer una carrera y una vez que tienes eso, lo que necesitas es una casa, pero cuando ves que has conseguido una familia, una casa, tienes otras cosas. ¡Es que estás tan cómodo ahí! Y ya no te preocupas de otras cosas. Según te vas haciendo mayor y te vas acomodando a lo que tienes, pues, se pierde mucha ideología, mucha fuerza de tus pensamientos. Te dejas comprar, igual que todo.

- Pero es que yo creo que nunca te estancas en cosas. ¡Que tengo una casa!. Pues ahora un coche. ¡Que tengo un coche!, pues una tele. ¡Tengo una tele!, pues un vídeo, ¡tengo un vídeo!; yo qué sé. No paras nunca, o sea, yo creo que no paras nunca de solucionar tu propia vida; y eso es lo malo. Porque si una vez que solucionas tu vida, te acuerdas de los demás; pero no la tienes nunca solucionada. Siempre que tienes algo, quieres algo más. Contra más tienes, más a vas a querer. Y ¡claro!, eso hay que remediarlo, pero ¿cómo?.

- Y es por una parte pedimos mucho, pero por otra hay mucho conformismo que es otra de las cosas que son peores en la sociedad actual. Siempre, vamos, nos conformamos con ver que la gente está muriendo por ahí de hambre y que hay guerras y que las cosas van mal y no nos preocupamos por eso; vamos, nos da igual. Lo vemos como una cosa natural.

- Yo ese conformismo no lo veo tanto más que en las clases adineradas, donde ya pueden. Sólo viven por el dinero y tienen el poder que es el dinero, pero no veo ese conformismo en el

resto de las clases.

- Yo sí.

- Pues sí. Echamos la culpa a los demás.

- Vamos, una familia de una clase media normal, es que cuando salen escenas de éstas, lo más que se dice es: "*¿Cómo ponen esto a la hora de la comida?*" Eso es lo único que dicen.

- ¡Y qué se va a hacer si de todos modos!...

- Yo lo que digo es que la sociedad, todas esas clases bajas, medias, puede tener más fuerza de lo que parece, si se lo proponen. Lo que falta, yo veo, es eso. Una falta de proposición de salir adelante.

- De eso y también de una manipulación para llevar la atención a otras cosas.

- Yo creo que eso también.

- Mira, yo no sé si será así o no, pero a mí, por ejemplo, la historia aquella que se montó del SIDA, lo del lacito rojo y tal, a mí eso me parece un problema enorme y tal, pero ¡vamos! en comparación de lo del problema que es eso en el Tercer Mundo, no es nada comparado en España. Y el dinero que se gasta en España en esa enfermedad y el dinero que se gasta en el Tercer Mundo... La diferencia es abismal. A mí eso me olía a manipulación de la información; es que tampoco sé cómo decirlo. Para distraer a la gente, distraer a los ciudadanos de que hay otras cosas más importantes en las que pensar, no sé, por ejemplo, es un ejemplo.

- Yo también. Si se toman grupos sociales con unas ideologías nuevas, siempre cuando empiezan, ¡muy bien! ; son pocos, tienen una ideología muy firme, pero luego, como van aumentando de masa, siempre se va perdiendo los orígenes y siempre podrá haber más manipulación y es algo que no entiendo. Primero, no tienes fuerza suficiente siendo pocos, pero cuando crees que ya tienes fuerza, toda esa fuerza está manipulada y que no vas a poder hacer nada con ella. Y es lo que pasa. En cuanto alguien tiene un poco de poder, se desmadra. Ya se ve con los socialistas ahora; en cuanto pueden, pues... Eso va a pasar siempre y ha estado pasando. Eso no es nuevo, lo que pasa es que ahora te enteras; en cuanto alguien quiere que te enteres de algo te lo dice.

- Estábamos hablando del conformismo. Yo creo que lo del conformismo es porque te atacan el dinero. La gente protesta, pues, cuando la gente protesta, pues, la gente cuando protesta, hace huelga, manifestaciones. Pues, claro, estás trabajando y cuando haces huelga, te quitan el dinero. Entonces, claro, yo soy materialista, pero quiero protestar, pero si por protestar, me van a quitar el dinero, la gente lo que hace es no protestar y punto. Yo creo que lo del conformismo es porque te obligan a ser conformista.

- No, pero cuando yo he dicho eso del conformismo, eso, me refería al conformismo económico. Decía conformismo respecto a otros miembros de la sociedad y eso pasa, ¡vamos!. Un caso concreto: el problema del Tercer Mundo. Nosotros, los de clase media, le echamos la culpa a los ricos. Los ricos le echan la culpa al Gobierno, el Gobierno a otro Gobierno, el otro Gobierno de ¡vete tú a saber qué forma!. Y es quitarse el muerto de unos a otros. ¿Nadie tiene la culpa? Entonces ¿qué pasa ahí?

- No, yo creo que la culpa la tenemos todos por todo. Por dejarnos manipular, yo qué sé. Entonces, la culpa la tenemos todos. Lo que está claro, es que tenemos una deuda enorme con el Tercer Mundo todos nosotros, nuestro Primer Mundo, ¡vaya!.

- Pero yo creo que no es, si es de todos nosotros, si el Tercer Mundo lo tenemos controlado. Lo que nos damos cuenta es que lo mismo nos tienen controlados para que no nos importe lo del Tercer Mundo.

- Para que no nos "salgamos del tiesto", exactamente.

- Por eso...

- Pues por eso otra de las cosas que se "escapa del tiesto", que se nos escapa tanto de las manos, otra de las cosas que no se pueden hacer, pues es eso: no dejarnos manipular.

MODERADOR: ¿Cómo?

- Es superdifícil.

- Y luego eso, como he dicho antes, primero la teoría y una vez que lo tienes, ver cómo lo pones en práctica.

MODERADOR: ¿Y las relaciones con la familia?, porque parece que ya está cerrado el tema éste. Vosotros como hijos y que veis a vuestra familia, ¿cómo consideráis que se está manteniendo una relación con ellos? La educación que recibís en casa, ¿también tiene que ver algo con lo del Instituto? ¿Cómo veis a vuestros padres? Porque eso es muy importante.

- Yo he dicho al principio que la sociedad te informa de lo malo. Yo veo igual a los padres. Te están todo el día machacando de lo que no tienes que hacer. No te dicen lo que tienes que hacer, lo bueno que tienes que hacer. Están todo el día diciendo lo que no debes hacer.

- En cierto modo ya cansan. Están todo el día repitiendo lo mismo. Y no confían en ti nunca, ya seas responsable o no responsable.

- No confían en ti. Yo creo que los padres no confían en nosotros.

- Ese es tu caso. Yo, en mi caso, si tengo algún problema, se lo puedo consultar a ellos. No sé, ellos se han criado, tienen sus ideologías libres y... Yo creo que primero admiten todo lo que ellos quieran lo admiten. Y segundo yo creo que me ayudan y que ellos mismos también ven esa forma, lo que le pasa a la sociedad, ellos lo ven. Pero pasa lo mismo que todos. ¿Cómo te puedes ocupar de unas cosas si tienes también unas cosas tan principales dentro de ti, como es tu familia?. Ocuparte de que podamos comer todos.

- ¡No! ; de todas formas la relación con las familias ha mejorado bastante respecto a lo que eran nuestros padres con nuestros abuelos, porque, ¡vamos!, antes no tenían relación prácticamente. Era mantenerlos y ¡no hagas esto!, ¡no hagas lo otro! y ahora hay más relación. Yo, por lo menos, hablo más con mi familia y cuanto más vamos creciendo más nos damos cuenta de lo que es la familia para nosotros.

- No sé, yo creo que según me estáis contando, tengo suerte, porque yo a mi familia la veo muy unida. Siempre ha habido comunicación y siempre hemos estado todos juntos.

- En la mía pasa lo mismo, pero según... Por un lado mi madre, sí, mi madre es muy comunicativa y se puede hablar más con ella. Mi padre es diferente y yo creo que conforme son los padres, no hay que echarle la culpa a ellos de cómo son; sino que tenemos que darnos cuenta

que ellos han pasado por donde nosotros hemos pasado y en los tiempos en que ellos eran como nosotros, la comunicación entre padres e hijos prácticamente no existía. Era un vínculo que está ahí para mantenerlos y ¡ya está!, excepto en algunos casos. A mi madre le ha pasado. La familia de mi madre es completamente diferente a la de mi padre. Siempre están unidos, siempre se están apoyando unos a otros, siempre se están hablando. Sin embargo la de mi padre, llegan casi a ser extraños. Mi padre trata a su madre y a su padre de Usted, mientras que mi madre siempre ha tratado a los suyos de tú. Y ahí se ve clara la diferencia en que no puedes culpar a los padres de lo que dicen ahora. Es que tú tienes que darte cuenta de lo que ellos han pasado. Yo no me puedo quejar, porque mi padre, dentro de lo que cabe, se puede hablar con él. No tanto como con mi madre, porque es diferente, pero no le puedes echar la culpa a un padre por el hecho de no... Es que se ha hecho así y bastante, yo qué sé, pienso que ha mejorado mucho; aunque sigue habiendo esos problemas para comunicarse con los padres, es diferente a antes; antes es que no se contaban nada; antes, un padre era un extraño casi.

- A mí me pasa lo mismo que a ti. Con mi madre se puede hablar más. La diferencia entre mi padre y mi madre es que a mi madre la gusta que la trate como una amiga y mi padre lo que no quiere es lo trate como un amigo. A mí me revienta que mi padre me diga: *"Que no soy tu amigo, que yo soy tu padre"*.

- Yo puedo decir otro tanto de lo mismo. Yo con mi madre tengo una relación "bestial", de contarnos todo y lo que no le cuento, creo que es una "bruja" (Risas), porque se lo tienes que contar a la fuerza. Pero una relación de contarnos todo, ¡genial!, ¿no?. Pero con mi padre, pues no; y no quiere decir que no quieras a tu padre ni mucho menos, pues mi padre, pues yo qué sé, por circunstancias, por educación o por lo que sea, no ha salido el pobre tan comunicativo.

- Yo eso lo veo como la educación que han tenido ellos. La mujer era cuidar a los hijos y el padre era mantener a la familia, trabajar y primero, lo que mi abuelo nos dice, primero los estudios y luego las cosas vuestras. Primero acabar la carrera, tenerlo todo hecho y luego ya buscaros novia. Yo, la verdad, es que no... Ahora, como son mayores, te hace gracia, pero eso que te lo digan toda la vida, pues, te acabará afectando. Eso es lo que nuestros padres no quieren, por lo menos los míos, que sea como ellos, que tenga los mismos problemas que ellos, de que eso tenga que ser así.

- ¡Hombre!, por supuesto que se preocupan por ti. No sé... yo, por ejemplo, voy con las que sean suspensas a casa. Se lo digo a mi padre y mi madre: *"Pues tienes que mejorar, no sé qué, ¡no me hagas esto otra vez!"*. Es serio, pero a veces también esto se agradece. Y la madre, yo creo que es la parte como más blanda: *"Hijo, yo te entiendo, no sé qué"*. (Risas). No, ¡es verdad!, a mí me pasa.

-Sí, estos son casos y casos.

- ¡De verdad! Es que las madres... Vivimos ahora en una sociedad machista. Las madres son las... El padre, ¡joder! llega y es que con traer las judías a casa, ¡ya está todo hecho! y es verdad, yo lo veo. Y no es así, ¡joder!. La madre está más con el niño y lo comprende más. Yo ahora... mi padre habla con mi madre y dice que cuando los niños son pequeños son cosa de la madre y cuando son mayores ya son cosas de él y yo eso, ¡joder!, no lo entiendo. Yo con mi padre cuando era pequeño es que casi no hablaba, pero ahora me llevo muy bien con él. Voy por ahí de fiesta en fiesta con él y eso. No sé... es la sociedad la que te hace ser así. No se le puede culpar tampoco a los padres. Ellos vienen de una sociedad que al ser así, les va a costar cambiar, pero viene con generaciones. Ahora vamos viendo que la cosa está cambiando y cuando nosotros lleguemos a ser padres, si Dios quiere, lo mismo llegamos a ser peores que ellos, pero tal vez hablaremos más con nuestros hijos; pero es como todo, va avanzando la historia y yo creo que se está mejorando mucho; que antes era muy diferente.

- Yo también pienso que se ha avanzado muchísimo.

- Sí; pero también tendrá su lado malo que ahora no vemos. Yo creo que sí. ¡Hombre, yo lo prefería que cambiara!. Porque yo creo que en mí ya hay un cambio respecto de mis padres; a mis abuelos hay un salto, pero como muy grande y no sé si ese cambio los lados negativos todavía no se han visto, pero seguramente tendrá, porque yo creo que seguirá evolucionando.

- No sé. Los negativos, de momento no se les ven. Yo es que prefiero... El padre siempre se le ha tenido respeto; más que a la madre. La madre siempre ha estado ahí protegiendo y escondiendo lo que ha podido, ¡vamos! ; sin embargo, la figura del padre siempre ha estado como "respeto" y ese respeto se le tiene que tener. Pero aparte de eso, tiene que haber una amistad o algo que los una, porque ¡yo qué sé!, tú a una familia no la eliges, pero eliges a tus amigos, está claro ¿no?. Cuando tienes amigos es porque te gusta estar con ellos y puedes hablar con ellos. Sin embargo, cuando tienes un padre que es un ceño y no habla o que "pasa de ti", al final lo que está deseando es que tengas 18 años pá decir: *"Aquí té quedas tú, que yo me voy"*.

- Yo creo que lo primero que hay que hacer es tratar al padre igual que a la madre. No hacer distinción de padre el respeto y todo eso y la madre la confidente y todo. Yo creo que no.

- ¡Hombre, no!, pero también es como ellos sean. Yo es que... mi madre es confidente porque le puedo contar cosas y pienso que debería ser al contrario. Yo... hay cosas que a una madre cuesta muchísimo contar, pero hay veces que tienes ganas de soltarlo y entonces se lo cuentas por eso mismo. ¡Hombre!, tampoco cuento todo, todo, todo, todo; está claro; pero yo creo

que si esa confianza la tuviese con mi padre, a mi padre se lo contaría todo, todo, todo, Creo que sabría entender mejor; es hombre, pensamos de otra manera.

- Yo digo que aunque nosotros no hayamos tenido esa igualdad entre el padre y la madre, pues tenemos que poner nosotros y empezar a cambiar la sociedad por ahí. Empezar a ser iguales en casa y luego aclarar las ideas con el resto, ¿no?. Primero, comunidad; pero eso tiene que costar mucho esfuerzo, muchos años; no se puede, por ejemplo, solucionar lo de los países del Tercer Mundo y nosotros no estamos solucionados. Primero, aunque cueste tiempo y veamos que se pone demasiado mal, intentar empezar por nosotros, por nuestra familia. No es que sea egoísta empezar por ti y no por lo demás allá.

- Yo... es que lo que pasa es que cuando intento hablar con mi padre cómo vamos a cambiar la familia, es él que se empeña en decir que no le hable como un amigo; que le hable como a su padre.

- Pues yo no puedo cambiar nada, porque ¡como cambie algo!...

- Si yo le hablo como padre, ¿qué quieres que te diga?...

- Me refiero que si tú no has podido, si tu padre dice que no le trates como un amigo sino como padre, tú dile a tus hijos que te traten como amigo también; así se cambia; no quieras cambiar así. Tienes que cambiar tú para cambiar a tus hijos y que no tengan que pasar por lo mismo que tú.

- Estamos volviendo todo el rato a lo mismo: que depende de la educación, ¡ya está!. Cada uno ha tenido una educación pá ser así.

- Pero las personas cambian, cambian muchísimo.

- ¡Yal!, pero en ese sentido es muy difícil cambiar un padre.

- No creo. Mira un ejemplo. Mi padre, a mi hermano con 20 años, tenía que estar en casa a las 10 de la noche. Después otros hijos, yo con 18, puedo llegar a la una. ¿Por qué? Van cediendo, van cediendo.

- Cambian con la sociedad también.

- ¡Claro!, cambian con la sociedad, ¡claro!. O sea, que este cambio puede evolucionar. A no ser que sean de cabeza dura, que no...

- Entonces no es que hay cambiado tu padre, ¡han cambiado las horas de los demás!. La sociedad, que cada vez nos va dejando más tarde, porque yo no sé lo que harán con nosotros. *(Risas)*.

- Que es muy general... a la hora de llegar a casa, que es demasiado...

- ¡Que no!

- Es lo primero que se me ha ocurrido...

- Julio, eso es superficial, porque tú no tendrás problemas con eso; ¡vamos!, yo tampoco; pero no podemos particularizar nuestro caso. Eso es uno de los problemas más grandes que tienen los jóvenes con sus padres.

- ¡Materialista, totalmente!.

- Sí; materialista, pero está ahí. Y es un símbolo de que no nos podemos debatir con ellos. Porque a ellos los educaron para estar en su casa a las 7 de la tarde y no hacer nada; dar paseos por la calle y por eso digo que todo lo que no te dan tus padres, lo tienes que cambiar tú con nuestros hijos; ¡cambia tú para no ser como tus padres!.

- Entonces tienes que aceptar todo lo que digan tus padres, aunque esté mal.

- ¡No, hombre! Yo es que no he tenido nunca problemas. La verdad es que costaría mucho acatar todo lo que tus padres te dicen y que eso será un gran problema, muy grande. Yo es que como no he tenido ese problema, no sé cómo solucionarlo ni plantearlo.

- El problema de ahora, es materialista; estoy de acuerdo; pero es un símbolo de la falta de comunicación que hay entre padres e hijos. No nos dejan más tarde porque no se fían de nosotros. Creen que estamos haciendo otra cosa, que no vamos cruzando la carretera y en sitios que... ¡no te quiero ni contar lo que se imaginarán!.

- ¡Bueno! eso a mí me parece un poco egoísta por nuestra parte. No nos damos cuenta... Yo a mi madre la considero que... o sea, mi madre no es una madre totalitaria ni nada de eso, pero mi

madre.. es que ¡joder!, se preocupan. Yo, hay veces que aquí no llego muy tarde, pero en mi pueblo he llegado a las 8 de la mañana y mi madre está sin dormir; pero eso no es porque no confien ni dejen de confiar; pero ahora por lo que están viendo, es una sociedad agresiva, y en una sociedad agresiva ellos tienen miedo. No es lo mismo antes, cuando tú salías por ahí, que lo máximo que veías era un pastor dándole "palos" a una cabra, ¡tío! ; pero es que ahora sales por ahí por la noche y te pueden pasar mil cosas. Es diferente ahora. Los padres tienen miedo a eso y nosotros somos un poco egoístas de pensar: *"Estos no saben lo que es no sé qué"*. Ellos saben muy bien lo que pasa. Ellos nos quieren de verdad y ¡joder! en eso de la hora los comprendo. No lo apruebo, en cierto modo, porque, ¡claro!, uno es un poco egoísta y dice: *"¡Es que estar tan pronto en mi casa!"*... pero los entiendo porque ellos se preocupan mucho, porque la sociedad en que vivimos ahora es para preocuparse, ¡vamos!. Es que por menos de nada te pegan ahí un navajazo y dice tu madre: *"Eso es porque le hemos dejado salir"*.

- ¡Bueno, Paco!, pero que ellos se preocupan por eso, claro que se preocupan; pero también depende de los ambientes en que tú te muevas ¿no?. Eso depende muchísimo.

- Pero por el Metro te puedes encontrar... ¡No vas a coger un taxi!

- Pero si todos lo hiciésemos así, no saldríamos de casa.

- Sí; yo no sé. Yo, en mi caso, lo he solucionado muy rápido. Cuando salimos, ponemos una hora relativa: tal hora; pero normalmente llamamos por teléfono: *"¡Oye, que vamos a venir con toda la gente que va para allá!"*. No es que a las 11 tenga que estar en mi casa. Si veo que se va a quedar la gente, yo prefiero llamar, pasar porque me digan si puedo quedarme o no, a tener que volver sólo. Y no sé, yo creo que se preocuparían más si todos juntos, todos los hijos juntos se preocuparan por ellos.

- Los casos que has sacado es una falta de comunicación.

- ¡Claro!, pues por eso que creo que sería todos los hijos con todos los padres. Siempre que falle uno, siempre va a haber problemas. Eso es lo que pasa, que no todo cambia de igual forma.

- Pero eso son problemas de convivencia. Yo lo que os aconsejo es que perdáis de vista vuestros padres lo antes posible y así se aprecia mejor lo que son.

- ¡Claro que se aprecia!. Vamos, ahora cuando voy a mi casa estoy estupendamente con mi madre y antes estaba deseando largarme de la casa.

- Eso es un problema de convivencia que se puede tener con los padres, con los amigos porque siempre que compartes piso, tienes problemas. Y con la mujer y el marido cuando lo tengamos y los hijos y todo lo demás.

- Y problemas de convivencia tenemos en todos los niveles. En clase yo este año no veo problemas conflictivos y tal... pero (*Risas*) quitando... pero, es verdad, grandes problemas no hay en clase. ¡Bueno! ya me habéis... ¿Qué iba a decir? ¡Bueno, sí; problemas de convivencia hay en todos los sitios, pero que ahí está también el trabajo de todos o de una clase, de una familia, de aguantar un poco. Yo eso, la verdad es que lo tengo "superclaro", que hay que aguantar y tener paciencia y ¡bueno!, mis padres conmigo y yo con mis padres; yo con mis hermanos y mis hermanos conmigo. Es que si no, sería un infierno y en mi casa, siendo tantos ¡y todos tan distintos!. Yo nunca había visto unos hermanos tan distintos. No, ¡es verdad!; todos pensamos pero diferente y tal. Tienes que tener un poco de paciencia y de... para conseguir un poco de armonía, porque si no, te puedes morir.

- Sí, pero una armonía total, yo creo que no sería bueno, porque ya no tienes que discutir, no tienes que... Si tienes toda tu familia acatada y tenéis unas normas así, pues pasará lo mismo que se pierda, que se vuelva a coger unos "papeles concretos" cada uno y que nos echemos para atrás.

- Aparte de que no es bueno, no es posible.

- No, desde luego.

- Conviviendo dos personas, por muy parecidas que sean, siempre tienen que tener algún punto que sea distinto; no van a estar siempre de acuerdo en todo.

- Sería aburrido.

(*Pausa. Silencio*)

- Yo creo que a los padres les preocupa el estudio. Se preocupan demasiado por los estudios.

- Lo veo normal, ¿no?

- No va a querer tu padre que el día de mañana seas un vago y estés en el paro y lo que

quieren es que elijas la mejor carrera posible. Muchas veces influyen mucho los padres en la carrera que cojas. Te mentalizan: "*¡Métete aquí, que ganarás dinero!*". Se preocupan para que resuelvas tu vida el día de mañana. Lo que pasa es que no te lo ponen fácil: los estudios y hay por ahí un tema que es la Selectividad que...

- Lo primero que has dicho es una representación de todo lo que has dicho antes de la convivencia con los padres. ¡Es totalmente igual!. Si a tu padre le han dicho lo que tiene que hacer, cómo le han educado a él, que sus hijos tienen que salir adelante. De todos modos, yo en los estudios, ¡no sé!, no me lo he pensado con esa filosofía de ganar dinero.

- Sí, pero si piensas con esa filosofía acabas en el hoyo. Muchos hijos mentalizan a sus hijos que si tienen buenas notas: "*¡Hala, a estudiar Telecomunicaciones o Industriales!*". Y esos acaban después de los nervios, si llegan a acabar la carrera; porque, ¡vamos!, son auténticas catástrofes las que se ven por ahí de vocación y de estudios; como no les gusta, no pueden seguir, por mucha cabeza que tengan.

- A mí me han dejado seguir lo que me gustaba; pero no sé; si yo lo decido sé que voy a tener que estudiar más; sé que voy a tener una selectividad por medio y que necesito mucha nota y es que como dijimos el otro día: "*El que algo quiere, algo le cuesta*".

MODERADOR: ¿Dónde lo dijisteis?

- En un debate de filosofía. ¿Os acordáis? La libertad... y salió también los estudios y que si no había libertad para escoger la carrera que querías y que la selectividad, o sea, vetaba mucho para lo que querías hacer.

- La pregunta concreta era sobre si "ser libre es hacer lo que te da la gana" y sobre eso salió el tema de la selectividad y los estudios, porque la verdad es muy difícil pasar la selectividad y muchas veces, a mucha gente, a poca, pero hay gente que ¡yo qué sé! que le afectan las asignaturas y eso es la "tumbada" de la selectividad; que le afectan las asignaturas que nada tenían que ver con la carrera que han elegido.

- La filosofía.

MODERADOR: Pero entonces, ¿la filosofía os parece mal?

- No; a mí no. Creo que tiene que haber algo que seleccione, pero que la hagan de otra forma y...

- Yo pienso que si quitasen la selectividad, lo que harían sería un examen de ingreso que sería a lo mejor más difícil.

- Si no, a lo mejor un examen de ingreso de psicología y ¡no tienes ni idea de psicología!

- Pero ¡yo qué sé!; en un examen de ingreso de psicología, te preguntarían de filosofía, de lengua... Te tendrían que examinar con cosas un poco relacionadas con la carrera que vas a hacer; para eso sería un examen de ingreso para cada facultad.

- Yo creo, Jesús, que cuando nos dijo aquello (*se refiere a la profesora de Filosofía de 3º*) no quería que viéramos que es que no hay libertad para escoger y que lo que vemos es el fallo: es que no están bien los enfoques. Porque tú tienes que estudiar unas cosas que no te van a servir y que te tienes que examinar de unas cosas que no vas a necesitar cuando quieras escoger la carrera. Yo creo que eso también quedó contestado cuando fue Águeda misma la que nos dijo que se necesitaba una cultura y yo estoy de acuerdo; pues vas a hacer una carrera de ingeniero y que vas a ser "borrico" que sólo sabes hacer cuentas.

- Pero que tengas esa cultura o no; que de esa cultura no dependa lo que vayas a hacer después. Que te hagan adquirir esa cultura, pero que no te evalúen, digamos. ¡Eso también es un poco difícil!.

- Sería lo ideal.

- Es que ¡vamos!; yo lo de la selectividad, no es que esté muy así, pero la verdad es que no. ¡Es cierto!. Yo creo que tiene razón Jesús. En cierto modo, tú vas a hacer una carrera de Ciencias y por lo tanto puedes ser un "erudito en Ciencias" y sin embargo, que se te den mal las Letras y por... por... Según Jesús dice, que tanto las notas de ciencias como las notas de letras valen lo mismo y yo creo que si tú vas a una carrera de Ciencias, tenían que dar más valor a las notas que sacaras en Ciencias que a las sacaras en Letras. Por ejemplo, que las asignaturas de Letras valieran un tercio de toda la nota. Así, yo creo que sería más justo, porque la selectividad en algunos casos es elegir carreras que no te gustan y si eliges una carrera que no te gusta, tiendes a no terminarla

y... eso, cuando uno hace algo que no le gusta..., pues ¡claro!...

- Lo malo es que necesitas cultura general; la necesitamos todos; está bien que un filósofo sepa interpretar lo que dice en un periódico; pero que un abogado también sepa hacer la regla de tres y en la selectividad al que va por Letras, ¡vamos!, de Ciencias no tiene ya por qué oír hablar más en su vida.

- Yo creo también eso; que se ve como ser cultos es saber una cantidad de literatura; un filósofo, que sí, que sepa Estadística y todo eso y... yo no sé... yo lo veo muy unido a las matemáticas con todo.

- Y luego, es que aparte que te evalúan las dos partes por igual. ¡Es una burrada!. Tienes que hacer todos los exámenes en dos días. Lo primero que había que cambiar es eso.

- Yo creo que ahora, no sé si con esta nueva cosa.. Yo no he enterado muy bien; pero creo que ahora van a cargarse a la gente y que va a ser tipo test y preguntas concretas.

- Yo de esto no me he enterado muy bien.

- Vamos a ser "conejiillos de Indias".

- No sé... Yo creo que estamos mal informados sobre... No sé. Yo creo que ahora es el momento ideal, que ya en COU va a ser demasiado tarde, porque si ya te dicen ahora que va a contar la nota de 3º y COU y va a ser "media" con la nota de Selectividad o lo que sea. Pues eso; como te cambien el año que viene, ya has fastidiado 3º y COU y a lo mejor no has aprendido todo lo que necesitabas y...

- Date cuenta que nosotros vamos contra el molde en eso de la educación, porque cuando nosotros acabamos la EGB, empezó la LOGSE. Cuando nosotros acabemos el BUP, me parece que van a poner más opciones en 3º y cuando acabemos la selectividad, lo mismo hasta la quitan...

- Pero, ¡vete tú a saber si lo que viene no será peor!.

- ¡Ya; por eso!.

- De momento, dicen que es mejor. Nosotros habíamos tenido opción para cambiar al nuevo Bachillerato, pero que no experimenten conmigo esas cosas; es que, además, son las mismas asignaturas.

- ¡Bueno! ¿y con quién lo van a experimentar si somos así todos? Conmigo no, ni con el otro. Es que vamos a dar en EGB lo que estamos dando ahora.

- Pero entonces, así no puedes cambiar nada; dices: *No, que no experimenten conmigo*. Así la sociedad nunca va a cambiar.

- Pero si es que hay que cambiarla, yo no quiero cambiarla porque pienso que a lo mejor, "más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer", si es lo que estás pensando.

- Sí, no es que sea por conocer, es que más bien conozco lo que viene. Si me hubieran propuesto asignaturas distintas, ¡vale!; pues a lo mejor me habría arriesgado; pero es que eran las mismas asignaturas en el Bachillerato científico éste de "las narices" que hay ahora nuevo... Menos una o dos que las cambian de nombre, todo lo demás es lo mismo; a lo mejor con distintos programas y esas cosas. Se han gastado un montón de dinero en remodelar eso y lo que han hecho ha sido cambiar de nombre y de organización, pero te enseñan lo mismo.

- Tampoco cambian todos los días. Porque la metodología que tenemos ahora es malísima, yo creo.

- Depende de los profesores.

- Y lo que tú decías es lo más representativo: el examen

- Yo no sé; es que también decimos: *Vuelta a lo de antes*. Es que todo lo que estamos viendo es un reflejo de la sociedad en general y se podía llevar todo al tema central de cómo es la sociedad y si nos gusta y todo eso.

- Yo lo que veo es que estamos ahora muy teóricos. ¡Es que no me gusta esto ni lo otro!, pero yo creo que es lo mismo que está pasando en todas partes con todas las sociedades. ¿A quién le gusta lo que tiene? Nunca valoras lo que tienes hasta que ya dejas de tenerlo.

- La emigración es lo más grave. O sea, los estudios es grave, la familia es grave, pero lo tienes fácil. Lo que es más grave es lo que está pasando en el mundo actualmente. A mí es lo que más me preocupa. La emigración es un caso. La destrucción de la naturaleza, de la Tierra; a mí eso me da más miedo. Un vídeo que nos pusieron, que yo me quedé acojonado.

MODERADOR: Os referís al que pasé yo "Norte-Sur", ¿era ése?

- Yo me quedé alucinado. Y no hacemos nada y contribuimos a esa destrucción, a esa... ¡yo qué sé!... vemos mal que vengan extranjeros a España; ¡bueno!, depende qué extranjeros... y no sé, ahí me preocupa muchísimo. Ese tema es superimportante y no sé, aunque no podamos hacer nada, porque a lo mejor no podemos hacer nada, pero concienciarnos ya es bastante, porque cuando hablas con gente que es del tema, no tienen ni idea y hablan sin saber. Te dicen cosas como: "*¡Que se queden en su país!*". Cosas que a ti te dejan supermal.

- Yo creo que es el tema más difícil de comentar, de explicar, de dar soluciones. Porque si das solución a que entren los emigrantes, pues es lo que todo el mundo se queja de que quitan los salarios y todo eso. Es por dinero. Pero ya se vió en el mismo vídeo que es un problema demográfico, que no hay sitios donde están ellos para vivir y que, no sé, habría que empezar por hacer algunas reformas; ya no romper el sistema aquí, sino allí. Dar unos buenos sistemas de prevención: no demasiado, que luego vamos a acabar como aquí, que dentro de nada, vamos a ser todos viejos y haber una degradación de...

- Pero mientras que se cambie ese sistema que tienen allí, yo comprendo que vengan aquí porque no se puede vivir allí. Tienen que darles de comer y es normal. Y la gente no piensa en eso.

- Es que cuando decimos que vienen, me pone de mala leche. Tenemos una deuda, porque nosotros hemos provocado todo eso.

- A mí lo que me llama la atención de la emigración es que lo presentemos como un problema. Decimos: "*El problema de la emigración; que vienen tantos millones de africanos, que van a pasar por España y se van a quedar*". ¡Bueno!, ¿por qué no?. Quizás damos puestos de trabajo que se les pueden dejar a ellos y podemos educarlos y darles de comer; ¡vamos!, No darles de comer nosotros, que se den de comer ellos solos con los recursos que tenemos aquí, que son de todo el mundo. Es que tenemos un sentimiento demasiado patriótico y además demasiado egoísta.

- Volvemos a lo mismo del principio; vemos las cosas en sentido individualista, no global. O sea, ¿por qué esta zona del mundo es nuestra y no de todos los habitantes del mundo?. Yo eso no lo entiendo; yo creo que el mundo es de todos. Todas las partes están en el mundo. Uno se siente mejor en su zona, pero también tiene que reservarse a los demás. Yo pienso que tendría que haber una regularización de la emigración. Llevar un control de la gente que entra, la gente que sale, pero es que eso tampoco se hace.

- Se intenta.

- ¡Bueno! ¿Con qué? ¿Con la Ley de extranjería? Es que...

- Me refiero a llevar el control de los que entran. Luego pasa eso, los que entran ilegalmente.

- No, no. Lo que se hace es no dejar entrar. Entonces entran ilegalmente sin ningún tipo de papeles. Entonces es un círculo vicioso. Entran y se tienen que meter en lo primero que pillan.

- Entonces lo que pasa es que entran de una forma ilegal y se tienen que agarrar a lo primero que pillan, al trabajo más "cutre", al más... que precisamente no quitan el puesto de trabajo a nadie porque son los trabajos que nadie quiere hacer. Y por dos "perras gordas". Y ¡suerte los que pillan un trabajo así! porque los que no, se meten a drogas, a contrabando o a lo que sea. O sea que... es lo primero que pillan.

- Ahí está, que es que viene muchísima gente y muy poca coge empleo y la otra, ¿a qué se dedica? A la droga, a la prostitución y a todo lo demás.

- Por eso digo que hay que regularlo.

-Y tú esperas que el resto vea bien esto. ¡Que venga la gente! ¡Nosotros tampoco tenemos trabajo!. De acuerdo que ellos cogen trabajos...

- Tenemos que verlo bien, porque somos los que provocamos que ellos estén así. Es que...

- ¡Déjame acabar!

- No. Es que yo lo veo demasiado claro. Yo, es que soy muy radical. Yo, una cosa o la otra. Pero yo, es que para mí, yo pienso que nosotros hemos provocado esa situación. Entonces que no nos podemos quejar porque vengan a España. ¡Bueno! a España o a cualquier país europeo. Lo más que podemos hacer es regularlo y ayudar a estas personas que sí que se puede y ya hay medios y hay recursos para hacerlo.

- Pocos.

- No. Lo que pasa es que no se saben utilizar y están en poder de unos cuantos.

- ¡Joder que no hay!

- Lo que deberíamos hacer al otro lado. O sea tú me entiendes.

- También; sí, sí, exactamente.

- Yo creo que también hay gente que le interesa callar a ese Tercer Mundo.

- ¡Hombre! ¡Que si hay gente!

- En Asia la gente trabaja como loco por nada y luego vienen aquí los productos que nos salen a nosotros. ¡Claro!, más barato y eso al mundo desarrollado, pues, le interesa. Que el Tercer Mundo trabaje para nosotros y eso es lo que están haciendo y eso pasa y de alguna forma tendríamos que arreglarlo.

- Y ¿por dónde se tendría que empezar a cambiar? Es que si eso empiezas a cambiarlo por allí y luego por aquí; si cambias a la sociedad y luego cambiarlos a ellos, sin que eso sea un modo para cambiar la sociedad, el hacer la ruptura de todo ello, de su trabajo y de que nos manden esos productos.

- Primero hay que pensar si queremos cambiarlo, porque ahora mismo estamos hablando mucho; pero luego, esta noche, nos vamos acostar en nuestra cama y mañana no nos acordamos.

- ¡Hombre! Yo tengo claro, igual que Paco, que eso es malo; que hay que cambiarlo, que somos todos, no es que somos sólo nosotros hijos de Dios.

- Pero yo lo que digo que aunque ahora, bueno, pues si nuestro hermano no es tal, no podemos hacer nada.

- Lo único, ¡bueno!, ya lo he dicho más de veinte veces, pues, frenamos el consumismo, el materialismo, que es lo único, el materialismo; todo eso es lo único que podemos hacer y concienciar a los demás de lo que pasa. Ya con eso, es un paso supergrande. Concienciar a los demás y decir a los demás.

- No, no. Nadie lo sabe.

- Sabe el Pentágono y dos más, porque esos lo llevan todo. Esos lo manipulan porque se nota a distancia.

- Es que además está pasando en todos los países subdesarrollados, que es algo que no se da a conocer. O sea, lo que se hace en Iberoamérica: se les compra materias primas; se traen a España; se hacen los productos y se los vuelven a mandar allí para venderlos. O las subidas de

precios o pagar armamentos a las guerras que hay en los países subdesarrollados. ¡Joder! Es que es todo.

- Yo también lo que pienso es que nos tragamos siempre una propaganda totalmente extremista. Primero, los americanos diciendo que ellos lo que hacen está muy bien. Que montan esas películas de guerra donde ellos son los héroes y luego vemos en esos mismos vídeos que son todo cosas malas lo que está pasando y toda esa pobreza que ocurre. Es que también podemos pensar, que yo lo pienso, que somos engañados; que no sabemos que según somos engañados por los americanos, podemos ser engañados por otro; pero yo creo que no; que yo sé y se nota esa pobreza; y que, no sé, hay menos montaje. ¡Bueno!, también se le da un toque...

MODERADOR: ¿Catastrofista?

- Sí, quizás sea eso; pero es que estamos acostumbrados a eso o que esto es muy bueno o que esto es muy malo y nos tragamos cualquier propaganda. Y nos da lo mismo. Y no se hace caso; por eso nos lo meten por los ojos.

- Yo no me siento engañado. Sé perfectamente... No sé por lo que lo sé, pero yo no me siento engañado. En el tema de Estados Unidos que ahora con un sistema imperialista que domina el mundo. Nos domina a nosotros y nosotros nos dejamos dominar en cierto modo. A veces nos beneficia y...

- No nos beneficia psicológicamente. Esa no es la cuestión.

-¡Bueno!, yo quería hablar sobre la política en general. La política yo la veo falta de ideas, o sea, no hay ideales. Los políticos cuando están abajo dicen: *Yo voy a hacer esto; voy a arreglar el país y luego, cuando llegan arriba, sólo se preocupan de ellos y de su dinero.*

- Es que eso de la ideología. Yo pienso que los jóvenes de ahora tienen los extremos: o son apolíticos o son fanáticos totales; y eso tampoco puede ser.

MODERADOR: ¿Fanáticos de qué?

- Ahora estamos viendo el resurgimiento de la ultraderecha y esas cosas. Por un lado, los de ultraderecha; por otro, los anarquistas. Son dos extremos totalmente opuestos. Y por el medio, están los que no son de unos o no son de otros; que son apolíticos totales. Eso, para mí, es por una falta de ideología. Toda la ideología que ha habido se ha ido al "garete".

MODERADOR: Muchos piensan que no hay ideologías ni en los jóvenes ni en la gente

mayor. ¿Cómo lo veis vosotros?

- Yo creo que no hay ideologías, pero que tampoco... Ahora es muy difícil que haya unas ideologías, porque se está demostrando. Cuando una ideología tiene un plan nuevo de gobierno, acaba siempre comprado por el dinero y los bienes materiales.

- Si es que... si esto sigue así, siempre acabamos en lo mismo. Lo importante es el dinero. Lo mismo que en la diferencia Norte-Sur, es el dinero. Yo creo que a esto habría que tomar una solución, porque como esto siga así, ¡vamos!, es que vamos a acabar todos.

- Es que estamos falta de ideales. Siempre el dinero, el dinero. Los ideales... no hay o hay muy pocos. Los que están ahora en el poder, yo creo que miran por su partido político, no por el bien de todo el país. Prometen cosas para obtener más votos. Y eso va a pasar con los que suban. Están todos igual. No veo a nadie que vaya por el bien de todo el país.

- No sé. Yo creo que tenemos que buscar ideologías, pero dentro de nosotros. Lo que pasa es que puede haber un grupo, empezar con unas ideas depuradas; pero en cuanto coge fuerza y empieza a venir más gente, ya empieza todo eso que pasa con los políticos: la corrupción y todo eso y que uno quiere resarcirse más que otros.

- Es que la gente "se arrima al sol que más calienta". Cuando hay una ideología, ahí va todo el mundo a chupar. Mucha gente que antes era de otros partidos políticos, se ha pasado al PSOE, se ha hecho el carnet y así: "*Yo tengo esto*", y es que eso ni es ideología ni es nada.

- Eso es dinero. Culto al dinero.

- Lo que estamos haciendo ahora todos.

- Es que si tú tienes una ideología y viene más gente; aunque tú la quieras mantener muy depurada, no puedes decir a la gente: "*No entres en mi partido*". Porque si quieres el bien de la gente y si tú tienes algo que crees que es bueno, no puedes negárselo a nadie.

MODERADOR: Entonces, ¿creéis que la ética tiene que ver con esto, con la política? ¿Se habla de esto en las clases de ética?

- Nosotros vamos todos a religión.

- De todos modos, los políticos no tienen mucha ética; más bien poca.

MODERADOR: Pero, ¿todos hablan de eso, no?

- Sí, hablan.

MODERADOR: Cuando escogisteis religión, ¿era por alguna idea concreta o no tenías ideas claras?

- No.

MODERADOR: ¿Era por ir en contra de la ética?

- No. Toda la vida habías dado religión. Tus padres habían dado religión...

MODERADOR: Pero, ¿qué ideas tienen vuestros padres acerca de la ética? ¿Y de la política?

- Que son todos unos corruptos.

- De todas maneras, la impresión que tiene la sociedad es que los políticos son todos unos corruptos.

MODERADOR: ¿Y a quién puede beneficiar eso? ¿No habéis pensado nunca en esa campaña en Italia, en Francia y en España diciendo todo eso? ¿Sólo los políticos son corruptos?

- Aquí... yo creo, somos todos corruptos.

MODERADOR: Vuestros padres cuando hablan de eso, ¿piensan que sólo los políticos o que ellos también podrían hacer lo mismo si se presenta la oportunidad?

- Yo creo que sí se lo plantean.

MODERADOR: Si ellos tuvieran poder para hacerlo, ¿también lo harían?

- También, porque es verdad, porque todo ser humano tiene un precio; tarde o temprano acaba vendiéndose.

- ¡Bueno!, yo creo que a lo mejor pensándolo ahora, ellos dirían que no, que serían incorruptibles.

- Igual que nosotros.

- Al llegar arriba, algo les tocaría.

- ¡Claro que sí!

- Que no aguantarían, porque tiene que haber una presión muy grande. Porque en Italia, por ejemplo, la presión es por las Mafias. Allí lo que hay es que cada día sacan a unos que han cogido; que si sacan dinero de no sé dónde, si...

- Nosotros seguimos sus pasos.

- Los estamos siguiendo.

- Todavía no estamos como allí, pero...

- No es de ahora. Ha sido siempre. No es nuevo.

MODERADOR: O sea, ¿vosotros distinguís entre los políticos y los demás?

- No, no. Yo creo que los políticos empezarían como nosotros: sus ideas, sus ideales, sus grupos de jóvenes y tal como se les veía antes en la Universidad; pero llegan al poder y se ven presionados por unos y otros y se ven que están en la Moncloa muy calentitos...

- No. Es que de todas maneras, no es solamente los políticos. Nos fijamos más en ellos porque lo que ellos dicen es lo que más trascendencia tiene para la sociedad. Entonces, es normal; porque aunque todo el mundo sea un poco corrupto en su empresa, en su entorno; pues lo que hacen los políticos es lo que trasciende a la sociedad y por eso nos fijamos más en ellos.

- Sí.

- Pero, ¡vamos!, si nos pusiésemos a mirar con lupa, ¡madre mía!

- ¡Ya ves!

- Yo creo que en todos los sitios hay corrupción, pero en la política es donde más se ve. Además, aparte de eso, en unos años de crisis que hay ahora.. Antes había la misma corrupción, pero lo que pasa es ahora con esto de la crisis lo están sacando; pero si todo fuera bien, habría

corrupción la que hubiera. Habría lo mismo. Lo que pasa es que ahora con esto de la crisis, ahora lo están sacando, pero si todo fuera bien y la economía fuera bien, pues habría corrupción la que hubiera, ¡daría lo mismo!.

MODERADOR: ¿Hay campañas en los medios de comunicación sobre estos temas cuando interesa un tema o cuando no interesa?

- Yo creo que sí.

- Es que también los periodistas lo que hacen es meterse con los demás. No ponen soluciones. *Felipe robó tanto dinero y el país se va a pique, porque no sabe gobernar.* Pues que digan cómo se gobierna.

- Volvemos a lo mismo. Somos individualistas. Cada uno pensamos en lo nuestro y los periodistas lo que piensan es vender y ponen lo que sea y cuando sea.

- Además, los periodistas tienen su propia ideología y a ellos les conviene; porque esto de la corrupción en el poder a quien le interesa ahora es al partido que está en la oposición; ¡está claro! y aunque a ellos también les sacan, es diferente.

- Yo creo que ahora también al P.P. no se le creería tanto como al PSOE cuando empezó, porque saben que va a pasar igual. Que se va a corromper igual que se han corrompido todos los gobiernos.

- Lo de derechas aquí en España... es difícil que triunfe la derecha, porque ha habido un régimen de 40 años de derechas. Entonces la gente piensa que no. Yo creo que la gente piensa que una democracia de derechas va a ser igual que aquello y es que yo pienso que la gente en eso se equivoca. Será igual, mejor o peor.

- Pero un gobierno de derechas detrás de los Reyes.

- Pero se creen que va a ser una dictadura y no es así.

- Los socialistas no son lo de ahora.

- Como dice Sergio. Estaba hablando con una vecina. Yo soy mayor de edad. *¿A quién vas a votar? Yo, a los que están ahora, no; porque veo que están haciendo...* -dice-. *Y yo a los del PP tampoco porque yo a los de derechas no les voto. Pero, ¡bueno!, si los que están haciendo una*

política económica de derechas son los del PSOE. Es que la mentalidad es cerrada.

- No sé, es que es eso. No nos teníamos que guiar por lo anterior. Teníamos que pensar que las cosas han cambiado. Porque también en los países del Este la izquierda no triunfará por lo mismo o por lo mismo que ha pasado aquí; pero es que la gente, yo no sé, se encierra en sus..., en su mente; que se cree que un gobierno de derechas va a ser igual que la dictadura de Franco: ¡que no!, no tiene por qué ser igual. Además, si es un gobierno de derechas, ¿quién se ha hecho rico?. Se han hecho ricos los Bancos y ¡vamos! eso de tanto al obrero, al obrero. Estos no han apoyado al obrero; le han dado por el... Esto es una política de derechas lo que están haciendo.

MODERADOR: ¿Y a vosotros esto de la política, os afecta algo en los estudios?

- Pues yo... la verdad es que no.

- Algo de relación tiene, pero así...

- ¡Hombre sí!, porque esté uno en el poder u otro, habrá más puestos de trabajo o habrá menos. Sí te afecta, pero no vas a pensar ahora mismo, porque está éste, vas a coger una cosa o...

- ¡Eso no!.

- Yo creo que sí. Afecta de una forma más indirecta, porque la política es el motor de la sociedad, en cierto modo. O sea, la economía se basa en la política. Y todos nos basamos en por la economía y si la economía va mal, pues en cierto modo tú ves que el paro aumenta. Yo, a veces, me siento frustrado porque digo: *"Estoy estudiando ¿para qué?; porque, una vez que termine mi carrera, soy uno más de esos que están engrosando las listas del paro"*. A mí la política por lo menos no me influye. Yo, hay veces que pienso y me veo desanimado...

MODERADOR: Pero ¿estáis aquí porque os interesa la Universidad o porque no tenéis otros sitio?

- Sí, nos interesa.

- A cualquier sitio donde vayas, lo primero que te piden es un currículum.

- ¡Claro!

- Y a mucha gente para elegir un trabajo, vayas donde vayas, lo primero que te piden es los estudios. Para conseguir un trabajo, ¡que ya es difícil!, si encima no tienes estudios, pues ya...

- Eso es cierto en cierto modo, porque hay gente que sin estudiar... Conozco fontaneros que sin estudios se han montado una empresa y tienen ingenieros industriales trabajando para ellos. O sea, que en eso tienes los dos lados; al que le tiran porque no tiene currículum y a abogados y ¡yo qué sé!... que no encuentran nada. Es la suerte. Si estudias, puedes encontrar un trabajo mejor, pero...

- Yo creo que desde que empiezas a estudiar la carrera, tienes que ir pensando: a ver si me puedo meter en algún lado. Piensas en formar una pequeña empresa, pero necesita gente o capital. Y puedes empezar a ahorrar en la Universidad o trabajando, pero quitas tiempo para estudiar.

- Yo no estoy de acuerdo con Julio. Yo pienso tener lo mío. Además la pequeña empresa es la que da trabajo a la gente. No es la gran empresa la que enriquece a un país; es la pequeña. Yo no sé si es política, pero fomentando la pequeña empresa y no oprimiéndola, es la única forma de salir de la crisis. Yo lo digo por experiencia, porque ¡joder!, muchas veces llega mi padre diciendo: *"¡Esto no puede ser! porque están poniendo impuestos a las empresas pequeñas como si fueran empresas grandes y dicen que es que no se puede competir. ¡Con esa forma!..* Este gobierno lo que ha hecho es beneficiar a las grandes perjudicando a las pequeñas; y así el país va como va.

- Yo es que creo que en la sociedad, siendo legal y te empiezas a conseguir un capital o algo, te empiezan a poner impuestos y de todo y ¡vamos!, te bajan de una manera descarada. Te obligan a ser ilegal para conseguir algo en la vida.

- Mucha gente ha hecho chanchullos dentro de la legalidad. ¡Joder! Aquí hay gente que se ha enriquecido en diez años.. Por ejemplo, el caso de Juan Guerra, ¡vamos!; hace dos años estaba el tío en el paro y en dos años: un cortijo, un Mercedes y 1000 millones en el Banco. ¡Vaya hombre, eso huele!. Eso es imposible.

- Tal y como estamos diciendo ahora, nuestro futuro es intentar ser ricos.

- No es ser ricos. Yo pienso que hay que intentar llegar lo más arriba posible.

- Pero hay el mito de elevar el "nivel de vida".

- Si yo en eso, o sea, no pienso por mí. A mí me gustaría que todo el mundo viviese bien. Lo primero que hay que hacer es arreglar las diferencias entre ricos y pobres. Lo que tiene que hacer el gobierno es dejar de beneficiar a los ricos y...

- Es que tampoco lo puedes parar de golpe. Ellos son los que le mantienen. Mantienen los partidos políticos.

- Los ricos, vale; hay ricos, pero hay gente... No te creas que son los ricos los que mantienen las empresas del país. ¡Bueno, si! Algunos, pero es que son esas pequeñas empresas las que se hunden por los ricos. La pequeña empresa da el 90% del trabajo en España. Y es que se la están cargando. Ahora mismo, que si te ponen el impuesto de sociedades, el impuesto de actividades económicas, que si te suben el IRPF. Ellos te obligan a ser ilegal. Yo es que es lo que digo: la finalidad de nuestra vida no es "subirnos al dólar".

- Yo lo que digo no es "montarnos al dólar"; sino crear una pequeña empresa. La gran empresa tiene no sé cuántos trabajadores y un mes no paga y ¡claro!, ¡a la huelga!. Yo lo que digo es más igualdad.

- Siempre, cuanto más tienes más quieres.

MODERADOR: ¿Tenéis experiencia de trabajo?

- Yo sí. Tres meses en verano, pero no me dió tiempo a enterarme de mucho.

MODERADOR: ¿De qué era la empresa?

- Almacenes Aguirre; de cortinas, edredones... pero no me dió mucho tiempo a enterarme.

- Yo también he trabajado este verano en empresas pequeñas a gran escala y iban cerrando todas.

- Es eso; las empresas grandes no se van a pique, pero las pequeñas quedan hechas polvo.

- Yo es que no sé, porque se gasta tanto dinero en tonterías como la Expo y así. Todo lo que han gastado para que vean que sabemos montar cosas.

- Lo que le ha preocupado a esa gente es aparentar.

- ¿Aparentar qué? Que somos nada.

- Yo conozco gente que ha salido al extranjero y dice que si ahora piensan muy bien de nosotros.

- A mí me importa un pito lo que piensen de mí los alemanes. A mí lo que me interesa es que mi país vaya bien.

- Es que en algunas cosas tenemos que equipararnos, según el Gobierno; pero en lo más alto, porque en lo más bajo... Tenemos el sueldo más bajo de Europa, después de Portugal o Grecia, nosotros.

- Además tenemos los mismos precios. Y la "renta per cápita" aquí es mucho más baja. Aunque mucho está aquí falseado, porque la gente vive por encima de sus posibilidades.

MODERADOR: ¿Por qué?

- Porque el español es así. Por ejemplo, a un alemán le dices un día de trabajo que vaya de fiesta y no va. El español sí.

MODERADOR: ¿Vosotros también haríais lo mismo?

- Sí.

MODERADOR: Y ¿cómo creéis que se puede aprender a hacer mejor las cosas?

- Primero tenemos que cambiarnos a nosotros mismos y luego cambiar a los demás.

MODERADOR: ¿Qué es eso de cambiarse a sí mismo?

- Es muy difícil. Además, tenemos complejo de inferioridad con respecto a otros países europeos. Lo de afuera siempre es mejor. Si es el coche alemán, es mejor por ser alemán.

- Somos así desde los tiempos de los Reyes Católicos. No hay más que ver la Historia de España. Somos así, siempre compramos cosas a los de fuera.

- Por eso yo creo que tenían que cambiar los de arriba; no nosotros. Tú ves que los de arriba se lo están pasando muy bien y dices: *¡Que se fastidien; me voy de cachondeo!*.

- Ellos también pueden decir lo mismo. La sociedad siempre se cambia desde abajo ¿o no?.

- Pero hay que cambiarla desde arriba para que cambien los de abajo.

- Cambiando uno, no puede hacer nada. Es el caso de Gandhi.

- A Gandhi le mataron.

- Pero ha muerto por algo.

- No es sólo un líder el que tiene que cambiar. Tiene que cambiar el pueblo.

MODERADOR: Entonces, ¿en la educación no se tratan estos problemas?

- No. Únicamente en la filosofía. Las demás, lo único es que te hacen individualista.

- De la filosofía han salido las ideologías del mundo.

MODERADOR: ¿Por qué los demás conocimientos son más individualistas?

- Porque no están relacionados con nada. Por ejemplo, las matemáticas las haces porque te van a servir para algo, pero...

- Por ejemplo, las Ciencias podían hablar más de Ecología, que a mí me parece muy importante y no se habla casi nada o poquísimo.

- Hay profesores de todos los tipos. Sí se preocupan por nosotros, pero a la hora de formarnos no se preocupan por nosotros.

MODERADOR: ¿Una formación moral, decís?

- Sí. En cierto modo, sí.

- Es eso; que la moral es importante, pero el que tiene moral no llega arriba.

- Es que hoy a uno que sea muy moral, le tachan de loco.

- Es que la misma televisión está preparada para no pensar. Lo único que se preocupa es

meternos sexo y guerra, para no pensar.

- También a la gente le interesa evadirse de sus problemas y tumbarse delante de la televisión.

- Lo que nos están cambiando es la escala de valores. Nos hacen ver el mundo como si sólo existiese la economía, el placer. Yo me considero bastante liberal, pero es que el valor de la pareja humana... ya no hay amor y es que el amor es bonito.

- La economía es importante, pero no lo es todo; hay otros valores más importantes: la familia, el amor. No todo es el dinero ni la carrera es todo dinero.

- Es que además no somos nada libres para elegir una carrera o la otra; libres, en cierto modo, sí. Ahora es que no te dejan ni pensar; antes, no podías exponerlo, pero ahora no te dejan ni pensar. Ahora no tienes ideologías; no tienes nada que decir.

- El poder siempre ha manejado al resto. Ahora tienen otros métodos diferentes. El poder es lo que quiere, que no haya ideas.

- Hay mucha gente con la que hablas que no piensa en nada de esto; tienen miedo de verse a sí mismos. Se autocompadecen.

- Pero es que todas las revoluciones han fracasado casi siempre.

- Nosotros somos optimistas, a pesar de que es muy difícil cambiarlo todo.

(FIN DE LA REUNIÓN)

II.- LINEAS DE INTERPRETACIÓN DE LOS GRUPOS DEL ANEXO I

La tarea de interpretar un conjunto de discursos es forzosamente un trabajo muy difícil de realizar con éxito, pues siempre se simplifica lo complejo, se pierde la viveza de muchas expresiones, se mutilan los silencios, los tonos, las voces. Sin embargo, apoyado en categorías de carácter interdisciplinar válidas para varios campos de conocimientos, procuraré analizar esos discursos, esas discusiones de los grupos tratando de centrarme el análisis en varios aspectos: los contextos situacionales de cada grupo, la construcción de la identidad social y el repertorio de actitudes de valoración ante sí mismos y la sociedad.

1. Los contextos situacionales

Los Grupos de Discusión que se formaron para realizar esta investigación no fueron escogidos por su expediente académico ni por su actitud de interés positivo y de participación en la marcha del Instituto. El profesor de Filosofía y Ética, que iba a realizar esta investigación solicitó a tres compañeras, dos tutoras (de 1ºE y de COU E) y a una profesora de Filosofía de 3ºC que pidieran un grupo de voluntarios con la condición de que formaran un grupo de 8 personas y que en cada caso fueran uno de COU mixto, otro de 3º de alumnos y el de 1º de alumnas.

Las variables de edad han venido determinadas por el nivel académico en que están, aunque existen algunos casos de repetidores y por tanto tienen un año más. La variable de sexo ha sido determinante, creo yo, en el Grupo I (COU E), pues al ser mixto y coincidir con un mayor nivel de edad y madurez personal, ha propiciado una rica y viva discusión sobre la problemática de las relaciones varones-mujeres. En cambio esa discusión apenas si ha existido en los otros dos Grupos.

Otras variables académicas merecen la pena ser reseñadas. El Grupo de discusión 2 (1º E)

compuesto únicamente por chicas, tiene la consideración de ser un curso académicamente y en conducta bastante negativo, con algunos repetidores bastante incómodos para los profesores. Un tema recurrente en su diálogo es las relaciones de amistad con sus iguales, con los chicos y con los padres, pero no aparecen muy preocupados por sus estudios y su futuro. En el aspecto académico, el mejor grupo de los tres es, según juicio de los profesores, el Grupo de discusión 3 (3º C), todos de Ciencias y con la opción de Religión. Sin duda constituyen el grupo con mayor capacidad crítica consigo mismos y con todas instituciones y todo el sistema social. Me atrevería a afirmar que han influido en esa actitud las clases de Filosofía de la profesora Águeda Martínez, pues se detecta en varias ocasiones a lo largo de las discusiones.

Sin embargo fue en este Grupo de 3º de BUP en el que más silencios produjeron y el que más veces me obligó a apagar el magnetófono porque ya no sabían qué decir. Era precisamente el grupo mejor desde el punto de vista académico. Tuvimos en varias ocasiones la impresión de que éramos impotentes ante los "callejones sin salida" del discurso sobre la realidad social y sus posibles alternativas. Fue sin duda el discurso social más crítico de todos. Basta decir que su nivel de debate sobre la política, la educación y la sociedad fue el más interesante y el que ofreció mejores argumentos. Como muestra de ello, se ofrece el siguiente pasaje:

MODERADOR: Y ¿cómo creéis que se puede aprender a hacer mejor las cosas?

- Primero tenemos que cambiarnos a nosotros mismos y luego cambiar a los demás.

MODERADOR: ¿Qué es eso de cambiarse a sí mismo?

- Es muy difícil. Además, tenemos complejo de inferioridad con respecto a otros países europeos. Lo de afuera siempre es mejor. Si es el coche alemán, es mejor por ser alemán.

- Somos así desde los tiempos de los Reyes Católicos. No hay más que ver la Historia de España. Somos así, siempre compramos cosas a los de fuera.

- Por eso yo creo que tenían que cambiar los de arriba; no nosotros. Tú ves que los de arriba se lo están pasando muy bien y dices: *¡Que se fastidien; me voy de cachondeo!*.

- Ellos también pueden decir lo mismo. La sociedad siempre se cambia desde abajo ¿o no?

- Pero hay que cambiarla desde arriba para que cambien los de abajo.

- Cambiando uno, no puede hacer nada. Es el caso de Gandhi.
- A Gandhi le mataron.
- Pero ha muerto por algo.
- No es sólo un líder el que tiene que cambiar. Tiene que cambiar el pueblo.

MODERADOR: Entonces, ¿en la educación no se tratan estos problemas?

- No. Únicamente en la filosofía. Las demás, lo único es que te hacen individualista.
- De la filosofía han salido las ideologías del mundo.

MODERADOR: ¿Por qué los demás conocimientos son más individualistas?

- Porque no están relacionados con nada. Por ejemplo, las matemáticas las haces porque te van a servir para algo, pero...

- Por ejemplo, las Ciencias podían hablar más de Ecología, que a mí me parece muy importante y no se habla casi nada o poquísimo.

- Hay profesores de todos los tipos. Sí se preocupan por nosotros, pero a la hora de formarnos no se preocupan por nosotros.

MODERADOR: ¿Una formación moral, decís?

- Sí. En cierto modo, sí.
- Es eso; que la moral es importante, pero el que tiene moral no llega arriba.
- Es que hoy a uno que sea muy moral, le tachan de loco.

- Es que la misma televisión está preparada para no pensar. Lo único que se preocupa es meternos sexo y guerra, para no pensar.

- También a la gente le interesa evadirse de sus problemas y tumbarse delante de la televisión.

- Lo que nos están cambiando es la escala de valores. Nos hacen ver el mundo como si sólo existiese la economía, el placer. Yo me considero bastante liberal, pero es que el valor de la pareja humana... ya no hay amor y es que el amor es bonito.

- La economía es importante, pero no lo es todo; hay otros valores más importantes: la familia, el amor. No todo es el dinero ni la carrera es todo dinero.

- Es que además no somos nada libres para elegir una carrera o la otra; libres, en cierto modo, sí. Ahora es que no te dejan ni pensar; antes, no podías exponerlo, pero ahora no te dejan ni pensar. Ahora no tienes ideologías; no tienes nada que decir.

- El poder siempre ha manejado al resto. Ahora tienen otros métodos diferentes. El poder es lo que quiere, que no haya ideas.

- Hay mucha gente con la que hablas que no piensa en nada de esto; tienen miedo de verse a sí mismos. Se autocompadecen.

- Pero es que todas las revoluciones han fracasado casi siempre.

- Nosotros somos optimistas, a pesar de que es muy difícil cambiarlo todo.

En cuanto a la valoración académica que merece el Grupo 1 (COU E), grupo Mixto (Opciones C y D de COU), es, al decir de muchos profesores, bastante negativa. Sin embargo, ha sido un grupo de discusión muy vivo y muy dinámico, con excesivas interrupciones entre ellos y ellas. El curso de COU en general crea ansiedad, angustia por el futuro, por la decisión académica que deben afrontar y por eso su obsesión por el tema de la Selectividad y su futuro inmediato. Yo resaltaría en este grupo la sinceridad con que han planteado los problemas y las soluciones que han aportado a los mismos. El tema de la igualdad entre los varones y las mujeres ha sido uno de los que más le ha interesado a este grupo y han demostrado en la discusión que conocían bastante los planteamientos que se hacen sobre el tema y que aprecian la evolución histórica que se ha producido respecto al machismo en nuestro país. Un pasaje que se reproduce ahora muestra claramente lo que quiero decir.

- Pero la sociedad ha cambiado mucho en eso. Antes la mujer lo hacía. Ahora van y te dicen: "¡Oye, fulanito, vete a por la compra!". Y tú diciendo: "Pues, ¡joder!". Dices: "¡Joder!", pero vas. Que luego llegas y te quedas sólo el fin de semana y te lo haces tú todo. Te lo montas tú todo, te lo curras tú todo. Tienes que fregar la casa, te la friegas. Tienes que barrer la casa, te la barres. Tienes que hacerte las camas, las haces. (Risas de las chicas).

- Vosotros sois como nosotras. O sea, que lo sabemos hacer, pero como hay alguien que nos lo hace, no lo hacemos.

- ¡Es eso! Es lo fácil. Cuando nos vemos con el agua al cuello, ya empezamos a chillar y a decir...

- Pero lo que sí es verdad. Vamos, ¡depende de las familias!, pero cuando hay que mandar a fregar los platos, primero siempre se manda a las chicas.

- También depende mucho de las familias. (Risas de los chicos).

- Si hay chicas, pero ¿si no hay chicas?

- Pero es que Isabel tú tienes que tener en cuenta, tú le puedes pedir a la sociedad que deje de ser machista. O sea, que dejen de decir que las mujeres a fregar y todo eso. Tú no se lo puedes decir y que cambien. La sociedad va a seguir siendo así y por mucho que digan que va a cambiar.

- Pero eso depende de nosotras.

- O sea que nosotras...

- Tú, por ejemplo, en mi caso. Estamos en verano; entonces, somos seis primos: cuatro chicos y dos chicas. Bueno, pues, no es rebelarte contra ellos diciéndoles: "¡Tienes que fregar, tienes que fregar! ; yo no voy a fregar, hay que fregar entre todos!". No es el rebelarte contra ellos, no. Te tienes que rebelar contra tu abuela, tu tía, tu madre. Porque, claro, empiezas: "¡Jolín, vaya, que yo no quiero fregar, porque ¿qué pasa? ¿porque soy la chica tengo que fregar o que tengo que hacer la comida?". Es que no es rebelarte a ellos; o sea, por ejemplo, si Jorge se pone en plan machista, no me tengo que rebelar a ellos; es que es rebelarse a todo el mundo.

- (Chico) Por eso lo que cogemos es pasar de todo.

- Y aparte es lo que decía Trejo; es que haces las cosas cuando te ves con el agua al cuello. Es que es verdad.

- Antes tu padre decía en la mesa: "¡Levántate a por una jarra de agua!. Tú no le podías decir: "¡No, levántate tú!". O sea, te miraba tu padre y tú decías: "Sí, voy". Antes, tu padre ni rechistaba. "Ha hablado mi padre, ha hablado Dios" (Risas). Tu padre se levantaba y ni rechistaba. Ahora llegas, está comiendo toda la familia; lo típico, te estás metiendo con todo quisqui; es que pasa en todas las familias; está pasando todo el mundo de todo el mundo. Llegas tu padre y: "Coge

el agua". "¿Qué, qué?. No, no.." "Que la cojas". "Es que... es que... yo he traído la jarra".

- Yo he llegado a decir a mi padre: "Cógela tú".

- Eso lo vemos muy normal.

- Mi padre se queda alucinado cuando le digo eso. Porque, ayer mismamente en la cena. Estábamos viendo la TV y no sé qué idiotez estaba saliendo y empieza mi padre como a bailar en el comedor (Risas); vamos, estábamos sentados como para empezar a cenar, ¿no?. Y mi padre como bailando, yo qué sé lo que estaba haciendo y es que me salió: "Papá, ¡pareces tonto! ¿eh?". Me miró mi abuelo con tal cara como diciendo: "A mí me habían dicho mis hijos con 17 años que parezco tonto y es que salen disparados". Mi padre se echó a reír y dijo: "¡Hija!, de algún sitio tendrías que haberte copiado". Digo: "Pues sí, también". O sea, es el nivel de todo. Te pones a hablar con tus abuelos y es que te miran con unas caras increíbles, ¡vamos!

- Ahí ves que tienes la referencia, en tu abuelo y en tu padre. Fíjate cómo ha cambiado la cosa. (Hablan todos a la vez.

- (Chica) Un momento, un momento. Os voy a hacer una pregunta. (Dirigiéndose a los chicos). ¿Vosotros, no sé, vosotros pensáis todavía... que las chicas somos inferiores a los hombres, las mujeres?

- (Chicos) ¡No, no!

En este sentido, podría ser interesante que el profesorado escuchara más a menudo las opiniones de los alumnos libremente expresadas, al margen del contexto de autoridad que confiere el aula al profesor; que se acostumbrara a oír a su alumnado en posición de neutralidad, de igualdad observacional ante los discursos que no están sometidos al poder, a la calificación de una autoridad cognitiva y sancionadora. Sería un logro que el profesorado admitiera que también los alumnos/as pueden y saben emitir en ocasiones juicios de valor objetivables y adecuadas apreciaciones éticas sobre la realidad social y sobre las instituciones educativas. Entonces, los discursos sobre la democracia participativa en el sistema educativo tendrían un valor muy diferente al actual. Las quejas del profesorado sobre la falta de participación del alumnado en las decisiones de la comunidad educativa hay que situarlas en el desprecio con que se escucha a los representantes del alumnado en los órganos colegiados de los Centros. ¿Qué modelo de democracia se está ofreciendo en nuestras escuelas, en nuestros institutos y en nuestras universidades?

El modelo de democracia que ellos observan en la praxis educativa es en muchas ocasiones

muy parecido al que expresan un grupo de COU del grupo de discusión de 1994. No se informa bien a los alumnos y alumnas, no se les escucha y no se les dan medios de participación efectiva en la vida de los centros educativos. Escuchemos lo que dicen y pensemos por qué existe un gran déficit democrático en nuestros centros de enseñanza.

- Ya hora vamos a ver, ¡qué coño pasa con lo de las elecciones! ¡Yo ahora paso! Hasta el día que toquen las elecciones... entonces es cuando voto...

- Ahora pasamos todos, porque no nos atañe.

- Sería la primera vez que votásemos.

- Y eso que mi padre ha estado en política siempre.

- Y mi padre también.

- Hasta ahora. Que ya se ha "empezao" a quitar de todo, porque ya no le interesa, porque... le han "dao" sus palos. Y el de María Luisa también... porque nos conocemos desde el Colegio, del A.P.A. Mi padre me dice que yo paso mucho y que soy un imbécil, porque los hijos de los demás piensan bastante y yo digo ¡no! ¡No me meto en eso! Yo no paso, pero tampoco hago como él, en manifestaciones...

- Y un ejemplo muy claro: ¿quién va a las manifestaciones de los alumnos? Así como el 1% de todos los alumnos. ¿Por qué?

- Porque pasamos.

- Luchamos mucho a la hora de decir: "Tengo este derecho y yo lo quiero manifestar; porque tengo este derecho y tengo derecho a faltar a clase un día".

- No hay conciencia de partido ni de clase.

- La prueba la tienes en las clases de este Instituto.

(Voces. Discusión)

- Para nosotros una huelga de estudiantes, para la gente de este Instituto y de cualquier Instituto, es decir: "Me pierdo un día de clase; de ¡puta madre!. No voy a clase y me tiro todo el

día en la cama! Y paso de todo". Para nosotros eso es una huelga. Sí, yo voto y así no voy a clase y ya está.

- La prueba la tienes en las votaciones del Consejo Escolar. A la hora de decir un alumno: "No me han dejado hacer esto... pues ¡al Consejo Escolar!" A la hora de decir: "Tengo que ir a votar al Consejo Escolar y a lo mejor tengo que ir en horas fuera de clase, ¡paso de ir a votar al Consejo escolar!"

- A la gente lo único que le interesa es aprobar sus matemáticas de 2º, de 3º y de COU y...

- Y en cuanto no las tienes aprobadas y las ha suspendido, según él sin... "¿Ah? ; pues al Consejo Escolar". Pero si tú ni has votado al Consejo escolar... no tienes derecho... pero ya tienes que tener, teníamos que tener conciencia. "Yo no he votao en el Consejo".

- Lo que pasa es que estamos como muy apartados. Nosotros nos enteramos de que existe un Consejo Escolar cuando tenemos que votar para él, pero para nada más

- Oye, ¡perdona!

- A menos que te informes y seas un tío consciente y digas: "Voy a Secretaría; oye, explícame qué es esto del Consejo Escolar". Pero, ¡puf! ¿Qué es el Consejo Escolar? Pues que se lo coman ellos.

- Lo del Consejo Escolar, vosotros fijaos el interés que hay. La gente que se presenta para el Consejo Escolar... No se presenta nadie. lo que dice Arantxa: "Joder, tengo que venir por las tardes; luego tengo que comerme las reuniones ésas; tengo que aguantar a los padres y a los profesores".

- Pero ¿venimos o no? Es voluntario.

- Tú fíjate el interés que hay. Tú fíjate.

- Interés sí que hay. Es que si te estás cinco horas en una reunión, que terminan discutiendo entre ellos, casi siempre de las fotocopias y oyendo en un Consejo escolar tras otro lo mismo.. ¡Es que terminas hasta las narices!

- ¿Quién se interesa? ¿Quién se presenta?

- Se tenían que presentar los de COU. Son los más responsables. Los de 1º los manejan como quieren.

- Los de COU, porque al año siguiente salen.

- Nosotros hemos entrado en un Instituto. Entramos todos en 1º y nos dijeron: "Consejo escolar". Nos presentamos y no teníamos ni puta idea de lo que era eso. Después de cinco o seis años, la gente pasa de una manera tremenda.

2. La construcción de la identidad social

Los Grupos de discusión son un medio idóneo para que los sujetos-hablantes manifiesten en sus relatos los códigos y los estereotipos sociales, los escenarios de la identidad, los modelos de identidad social y los conflictos de los procesos de la identificación.

* En cuanto a los códigos de identidad social, todos los grupos funcionan con el lenguaje propio de su grupo de edad, de los jóvenes de ahora. Utilizan casi siempre las mismas "muletillas", las mismas "expresiones malsonantes", la misma "jerga" para referirse a sí mismos y a otros. Es evidente que la identificación con su grupo de edad se hace en gran parte por el uso del mismo lenguaje, de la misma jerga grupal.

Es muy interesante el repertorio de tribus urbanas que se llegan a identificar entre todos los grupos de discusión y su definición de las mismas por símbolos externos, sin referencias ideológicas ni sociales claras. Citan a estos grupos juveniles: heavys, pijos, macarras, fachas, "punkys", "skin-heads", moros, negros, gitanos, payos, drogadictos y machistas. Cada uno de estos grupos es citado en contextos diferentes por cada grupo y con finalidades diferentes; pero en todos los casos, ellos mismos definen a sus componentes por el vestido, los símbolos externos, las acciones que realizan, suelen reconocer que no tienen ideología, que carecen de conocimientos y de información. Esta misma idea se repite también en los Grupos de discusión de 2004. Todos los grupos son conscientes de que hay mucha falta de conocimientos sobre historia, sociología y política cuando hablan de los "fachas o neonazis" y por eso el Grupo de Alumnas de 1º de BUP

(1994) lo expresa del siguiente modo:

- Pero con los "pijos" ya no se meten tanto. A lo mejor les hacen cantar la canción... Y si no se la hacen cantar... pero ya no se meten tanto.

- Es que se van a por los "rappers", los "heavys" y los "punkis". Van a por todos.

- Si te mandan cantar la canción.

- (MODERADOR): ¿Qué canción, qué canción?

- La "facha". La de "Cara al sol"... Si no te la sabes, pues lo malo es que tú no la cantes... Yo sí que la sé.

- Es que si tú no eres "skin", o sea...

- ¡Que vas a tu rollo!

- Sí, que seas una persona normal y corriente, como le pasó a Sonia, y vas tranquila y porque no sabía...

- ¡Sonia tiene sus rollos!

- Sonia es Sonia.

- Pero si no te sabes el himno... también a otra persona que conozco, iba por la calle y no sé si fue por Atocha o por ahí y era un negro amigo mío, y por no saberse el himno y también porque son racistas, vienen y le metieron una paliza alucinante.

- Pero si les dicen a los moros y a los negros que besen el bordillo de la carretera...

- Sí y les pisan.

- Pero si es que los "skin"... yo no los comprendo, porque si querían...

- Pero es que quitar los negros, quitar los moros...

- Todo eso es una moda. Los fachas, los "skins" y todo eso ha salido hace poco. Todo eso es una moda. Ya verás cuando termine eso, como todo el mundo vuelve a hacer los "heavys", los

"punkies", lo de siempre.

- Vendrá otra moda.

- ¡Exacto! Vendrá otra moda con el pelo a lo mejor hasta el culo y...

- Vendrá otra moda

- Pero es que es eso. Nosotras a lo mejor tendremos que tener ese cuidado de salir a la calle y tenemos que estar mirando siempre que vienen los "skins". ¡Bueno!, todo el mundo se tiene que esconder, pirarse o ¡vamos!

- Es que es eso. Tenemos que ir con un cuidado la gente joven, tenemos que ir con cuidado.

- Porque por menos de ná, te parten la cara; o sea...

- No, pero hay "skins" y "skins"; tampoco se puede... Porque yo conozco a algunos y son chicos majos; pero "skin" significa "cabezas rapadas" y hay "skins" racistas y otros no.

- Hay personas y personas.

Unos alumnos de COU (1994) aseguran que la moda es el único fundamento de muchas actitudes de los grupos de "skin heads".

- Además, un "skin-head" pequeño te dice: "¡Viva Franco y guay!". Ahí está. Pero ¿tú de qué vas? Si tú no conoces ni...

- Es que esto un poco va por las modas; igual que llevas cazadora vaquera o una cazadora de cuero y cremalleras, que ahora lleva todo el mundo. O sea, yo creo que eso va por las modas. Ahora se ha puesto de moda los "skin-heads"; hace un año estaban los "rappers", antes los "pijos". Es que yo creo que es así todo.

En primera instancia se puede afirmar que los adolescentes se refieren y definen a otros grupos distintos del suyo por "marcas simbólicas" lingüísticas y extralingüísticas. En muchas ocasiones los miembros del grupo de discusión se refieren a los "skin-heads" como una moda. "Es una moda ahora ser skin e ir pegando a los moros o negros"- dice un alumno de COU. Son modas

que pasan, pero sin consistencia ni apoyo en ideas o en valores pensados y asumidos. Una alumna de 1º confiesa que tiene una amiga que siempre va con la "banderita" de los "fachas" (extrema derecha española), pero que no sabe nada acerca de su significado; ella lo comenta diciendo que son ganas de llamar la atención y provocar a sus amigas. Se trata de la estetización de la política que ya se dan entre los adultos; lo único importante es la imagen, las apariencias, el marketing político.

Se puede interpretar toda esta identificación con códigos externos y simbólicos desde la corriente del "interaccionismo simbólico" argumentando que entre los jóvenes tiene mucho sentido vincularse a unos determinados ritos del vestido, de la música y vivir en grupo determinadas experiencias donde ellos afirman su identidad generacional y sus estilos de vida. La fascinación que en determinados ambientes juveniles ejerce la ritualización y el ceremonial externo del nazismo estaría en esta línea. Ello les llevaría a imitar sus conductas violentas (racistas y xenóforas). En este sentido es importante la vinculación que se da entre determinados grupos violentos y racistas de algunos clubes de fútbol y la ideología de los grupos neonazis y neofascistas. En los últimos años se ha podido constatar que el escenario de los estadios de fútbol se ha convertido en un lugar ideal para hacer apología del racismo y de la xenofobia, sin que las autoridades se lo hayan tomado muy en serio.

* En cuanto a los escenarios de la identidad donde estos grupos de adolescentes más sienten sus conflictos de identidad, es muy importante para ellos la relación con los padres en el seno de la institución familiar. En un segundo plano, aparece la relación con los profesores en la institución escolar y con muy poca intensidad la relación con las instituciones políticas y las religiosas.

En las relaciones con los padres, las que más hablan de sus dificultades en sus relaciones con ellos son las alumnas de 1º de BUP que son adolescentes que intentan demostrarles que ya no son niñas y que necesitan manifestarse como adultas. Es el grupo que tiene más conciencia de la violencia de la sociedad y de la calle, por su condición de más jóvenes y de ser chicas. Aluden en alguna ocasión a la alarma producida por las informaciones acerca de violaciones a adolescentes. Para ellas el problema principal es "que los padres no confían en nosotras y no se comunican con nosotras". Esta idea se repite en todos los grupos, tanto en 3º de BUP como en COU; pero en 1º de BUP se siente la inseguridad social fuera del hogar de un modo mucho más claro que en los cursos superiores.

En el caso de la inseguridad es muy evidente que la variable sexo, ser chica, cuenta bastante en sus experiencias vitales y marca diferencias con los chicos. Todos parten del supuesto de que los padres que mejor entienden a sus hijos son los más jóvenes, porque la edad es un factor

muy importante para ellos. Me ha llamado la atención el concepto de temporalidad que tienen ellos, pues en varias ocasiones consideran muy mayores a los padres entre 40 y 45 años. Insisten en el grupo de edad como algo determinante para que los padres puedan ser confidentes y amigos de sus hijos. No tienen un concepto claro de las diferencias generacionales y en general ven al padre como figura seria, represiva y a la madre como figura protectora y cariñosa. Los roles tradicionales del padre y la madre, al menos en sus familias, no han cambiado apenas y se mantienen las pautas tradicionales del trabajo doméstico para las madres y del trabajo fuera de casa para los padres.

Sin embargo, es curioso constatar que el problema de la inseguridad también es comentado ampliamente por un Grupo de 2º de Bachillerato LOGSE de un Colegio concertado (Montpellier), como luego se verá en el Anexo II, en la investigación de 2004. Allí se analizarán las posibles causas de esa sensación de inseguridad que vive ese grupo de alumnos.

En general, todos coinciden en que sus padres son así porque los han educado así, en unas pautas de conducta muy tradicionales, porque en su época se vivía así; pero algunos de ellos insisten en que cuando ellos sean padres no debería ser así y que darán mayor confianza a sus hijos. Sin embargo, la mayoría no tiene completa seguridad de que actuarán de otra manera. Si se compara la evolución cultural que ha habido respecto a los roles tradicionales de padre y madre desde 1994 a 2004, se puede apreciar que el cambio ha sido muy lento y poco significativo en la práctica, aunque el discurso sea hoy mucho más igualitario.

En cuanto a sus relaciones con los profesores y con la institución escolar, no hablan mucho de ella. Únicamente les suele importar clasificar a los profesores en buenos y malos. No hacen, en general, un análisis serio de lo que significa un buen y un mal profesor y menos aún de la institución escolar. Lo más importante es aprobar, mucho más que aprender y formarse, porque la sociedad lo que les va a pedir es un título. La obsesión por las calificaciones, debido al temor o al miedo por la reacción de sus padres, es bastante generalizada, aunque hay algunos que se sienten comprendidos por sus padres si ellos ven que estudian en casa. El miedo a los padres por los resultados escolares es mucho más acusado en el Grupo de alumnas de 1º de BUP, mientras que los de COU son más conscientes de su “mayoría de edad” y se sienten más capaces de justificar esos resultados ante sus padres. El cambio que ha sufrido el alumnado en la valoración de los estudios desde los años 70 hasta hoy puedo constatarlo personalmente, por cuanto he dado clase en Institutos públicos desde 1977 hasta hoy. Actualmente muchos jóvenes ya no ven en la carrera universitaria un medio seguro de ascenso económico y social, sino que desconfían bastante de la cultura como plataforma de promoción económica. En los años 70 y 80 muchos hijos de obreros a los que he dado clase se estaban muy motivados y se esforzaban mucho más en el estudio porque veían el título universitario como el medio idóneo para su ascenso social y económico.

Un tema muy importante para los alumnos de 3º y de COU es la Selectividad, que es sistemáticamente criticada por todos, sin pensar mucho en las posibles alternativas y sin saber cómo se puede organizar el acceso a la Universidad.

Para todos ellos el grupo de amigos / as de su edad es muy importante, ya que con ellos se sienten de igual a igual y no se sienten tratados desde posiciones de superioridad por la edad, la experiencia, la autoridad o los conocimientos. La pandilla o el grupo de amigos y amigas se revela en todos los Grupos de discusión como algo esencial para ellos. Los amigos y las amigas son los mejores confidentes de los adolescentes, aunque hay una minoría que tiene con sus padres, sobre todo con sus madres, a sus mejores confidentes.

* Conflictos y modelos de la identidad

Respecto a este tema, se puede comprobar una búsqueda de modelos de identificación social en todos los grupos. Cada individuo intenta construir su identidad desde su autonomía e independencia, pero a la vez se ve sometido a modelos de identidad desde la familia, la escuela y los medios de comunicación.

Los grupos en los que se sienten integrados estos jóvenes por razón de edad, sexo, clase social y hábitat urbano quedan reflejados en algunas discusiones que han mantenido entre ellos. Ha sido especialmente viva la discusión del Grupo de COU entre los chicos y las chicas acerca del papel social adscrito al sexo masculino y al femenino y a sus posibles cambios en la actualidad. El mismo tema, pero no de modo explícito, sino indirectamente, también se ha abordado en los demás grupos al hablar de la madre y del padre, de los chicos y las chicas con asignaciones de roles y conductas sociales muy diferenciadas.

El grupo que más ha debatido el tema del supuesto "machismo" de los varones en la sociedad y de la necesidad de igualdad entre los sexos fue el de COU. Ellos son los que más y mejor plantean también el deseo de autonomía y de independencia de los padres; pero también tienen clara conciencia de las graves limitaciones impuestas por "la sociedad del dinero". Todos hablan de la autonomía sabiendo que sin un trabajo estable no pueden aspirar a vivir por su cuenta. Son conscientes de que su autonomía tiene unos límites muy precarios y mínimos; como dice un alumno de COU: "Mi chica, mi moto y mi dinero, el de mis padres". Muchos no tienen modelos de identidad contruidos conscientemente, sino que asumen más o menos conscientemente los modelos más o menos imaginarios del cine, de la música juvenil o del deporte y en la mayoría de

los casos con un tono de "pasotismo antiheroico". A la pregunta de ¿qué puedo hacer?, ¿qué puedo llegar a ser?, responderán con las dudas y un "no sé...", que es como empiezan y terminan muchas de sus intervenciones: "No sé, es que es eso..." Las dudas y las incertidumbres que son propias de la etapa adolescente se agudizan más si se les plantea su futuro académico y profesional. Su desmotivación y su falta de esfuerzo parece que tienen su origen en que el futuro laboral se les presenta muy negro o al menos, ellos y ellas lo perciben así.

La tensión dialéctica de la cultura actual entre universalización e individualismo y autonomía e interdependencia convierte a la cultura actual en una "cultura-mosaico" en la que se crean subculturas propias, desconectadas unas de otras y sin referentes comunes. Esta crisis de identificación con una cultura universal que todos puedan compartir en sus aspectos esenciales, está expresivamente diseñada por A.Bloom en su obra "El cierre de la mente moderna".

3. Repertorio de actitudes básicas

En las intervenciones de los miembros de los tres grupos se ponen de manifiesto sus actitudes básicas de valoración hacia su propia conducta, la política y los políticos y la sociedad en la que vivimos.

En otro apartado de la Tesis dedicado a la teoría de la reconstrucción del yo, se puede ver que hay una coincidencia entre dicho análisis y las actitudes hedonistas y narcisistas manifestadas en los discursos de los adolescentes, tanto en los Grupos de 1994 como en los de 2004. Según ello, el dinero se ha convertido en el gran fetiche, en el símbolo de todos los poderes en esta sociedad. Ellos y ellas señalan en varias ocasiones que todo se puede conseguir con dinero o todo se reduce al final a dinero: la política, la religión, la cultura. Por eso, el escepticismo de los adolescentes respecto a los valores morales es casi total; desconfían de todo y su esperanza es colocarse bien en la sociedad y ganar dinero del modo que sea.

Uno de los rasgos básicos de las actitudes de muchos individuos y que ha sido señalado por muchos sociólogos *es la actitud hedonista y narcisista en el contexto de la actual sociedad*

capitalista de consumo. Es cierto que muchos adolescentes lo expresan así, diciendo que no les importa nada o casi nada de lo que sucede en la sociedad. Sin embargo, esa actitud de pasotismo, de individualismo hedonista, no es del todo cierta; en todos los Grupos de discusión, sobre todo el número 3 (3º de BUP); estos chicos critican constantemente la sociedad de consumo y del dinero y afirman la necesidad de cambiar esta actitud individualista y egocéntrica. Dicen de esta sociedad que les induce al consumismo y al individualismo más atroz y lo expresan del siguiente modo:

MODERADOR: Muchos piensan que no hay ideologías ni en los jóvenes ni en la gente mayor. ¿Cómo lo veis vosotros?

- Yo creo que no hay ideologías, pero que tampoco... Ahora es muy difícil que haya unas ideologías, porque se está demostrando. Cuando una ideología tiene un plan nuevo de gobierno, acaba siempre comprado por el dinero y los bienes materiales.

- Si es que... si esto sigue así, siempre acabamos en lo mismo. Lo importante es el dinero. Lo mismo que en la diferencia Norte-Sur, es el dinero. Yo creo que a esto habría que tomar una solución, porque como esto siga así, ¡vamos!, es que vamos a acabar todos.

- Es que estamos faltos de ideales. Siempre el dinero, el dinero. Los ideales... no hay o hay muy pocos. Los que están ahora en el poder, yo creo que miran por su partido político, no por el bien de todo el país. Prometen cosas para obtener más votos. Y eso va a pasar con los que suban. Están todos igual. No veo a nadie que vaya por el bien de todo el país.

- No sé. Yo creo que tenemos que buscar ideologías, pero dentro de nosotros. Lo que pasa es que puede haber un grupo, empezar con unas ideas depuradas; pero en cuanto coge fuerza y empieza a venir más gente, ya empieza todo eso que pasa con los políticos: la corrupción y todo eso y que uno quiere resarcirse más que otros.

- Es que la gente "se arrima al sol que más calienta". Cuando hay una ideología, ahí va todo el mundo a chupar. Mucha gente que antes era de otro partido político, se ha pasado al PSOE, se ha hecho el carnet y así: "*Yo tengo esto*", y es que eso ni es ideología ni es nada.

- Eso es dinero. Culto al dinero.

Por lo tanto, parece que se trata de una especie de máscara en la que se refugian muchos jóvenes para eludir en muchos casos la asunción de sus responsabilidades individuales y sociales. Pero tampoco se puede criticar excesivamente a los jóvenes por estar inmersos en la lógica hedonista del consumo, ya que el sistema económico actual impone ese tipo de actitudes y son los

adultos quienes han creado este sistema social. Más aún, en muchos casos, los jóvenes son también utilizados como un importante segmento del mercado con productos dirigidos a ellos especialmente. En el apartado de la Tesis dedicado a la sociedad de consumo se puede profundizar mucho más todo el significado del yo como consumidor, comprador y devorador de “objetos y de marcas”.

En el campo del trabajo académico predomina en los Grupos de discusión un sentimiento de fracaso debido al esfuerzo que realizan en el estudio y el poco rendimiento que obtienen. Muchos consideran que no estudian todo lo que deben; sus profesores, en general, opinan que la mayoría no tiene una actitud positiva frente al estudio. Ya se ha dicho en otra ocasión que la mayoría de los adolescentes se queja mucho de sus resultados escolares, pero no hace el esfuerzo suficiente para elevar su nivel de rendimiento académico. Hay una evidente falta de lógica entre los fines que se pretenden (calificaciones óptimas) y los medios que se emplean para conseguirlos (poco esfuerzo. Quizás los adolescentes actuales, a diferencia de los de anteriores generaciones, no hayan sido educados en la familia ni en la sociedad en la forja de la voluntad, del esfuerzo y del tesón continuados. La constancia y la perseverancia parecen sustantivos olvidados por la mayoría de los adolescentes actuales.

* *La actitud ante la política y los políticos es, en líneas generales, de desinterés y de rechazo.* Consideran que la principal y casi única ideología es la del dinero, "el culto al dinero". Por eso les da casi igual cualquier partido político. En una ocasión, un alumno de 3º llega a decir: "Todos los políticos son corruptos". Es una opinión mayoritaria, aunque no compartida por todos, ya que algunos defienden la política como forma de dirigir un país hacia el bien común, el bien de todos. Solamente hay dos alumnos de COU, cuyos padres han tenido actividad política y asociativa durante muchos años, los únicos que han tenido en casa cierta información política. No obstante, la mayoría ni sabe ni entiende de cuestiones políticas porque no les interesa. Se enteran de la política a través de la televisión y no le prestan apenas atención a los discursos de los políticos. Para ellos, los políticos van a lo suyo y nada más; no los consideran personas de conducta ejemplar y los Grupos de 1994 citan la corrupción de los políticos en sus apreciaciones sobre la política. (Citan el caso de Juan Guerra).

Se consideran apolíticos, pero les interesa bastante la situación económica. Son conscientes del problema del paro en España y valoran positivamente el régimen democrático, por ser un sistema que garantiza las libertades. Manifiestan su antipatía por los grupos de extrema derecha

por su carácter violento y racista, por su forma de comportamiento. Reconocen que no saben casi nada de historia política de nuestro país y que su interés por la política es muy escaso.

Se puede decir que estos grupos de adolescentes son un reflejo de las actitudes de muchos adultos españoles ante las instituciones políticas y los políticos: desinterés, desconocimiento y desconfianza. No obstante, el grupo más crítico con la sociedad actual, el grupo de 3º de BUP, cree que debe denunciarse la situación de injusticia propiciada por este sistema social y económico y cambiar la sociedad. Es el grupo que mejor se ha planteado el problema y el más consciente de que es necesario hacer algo por cambiar la sociedad. Por eso no me resisto a transcribir una discusión de este grupo de 3º de BUP que refleja muy bien su preocupación por la desigualdad social y su visión de la política como forma de resolver los problemas que nos afectan a todos.

- La emigración es lo más grave. O sea, los estudios es grave, la familia es grave, pero lo tienes fácil. Lo que es más grave es lo que está pasando en el mundo actualmente. A mí es lo que más me preocupa. La emigración es un caso. La destrucción de la naturaleza, de la Tierra; a mí eso me da más miedo. Un vídeo que nos pusieron, que yo me quedé acojonado.

MODERADOR: Os referís al que pasé yo "Norte-Sur", ¿era ése?

- Yo me quedé alucinado. Y no hacemos nada y contribuimos a esa destrucción, a esa... ¡yo qué sé!... vemos mal que vengan extranjeros a España; ¡bueno!, depende qué extranjeros... y no sé, ahí me preocupa muchísimo. Ese tema es superimportante y no sé, aunque no podamos hacer nada, porque a lo mejor no podemos hacer nada, pero concienciarnos ya es bastante, porque cuando hablas con gente que es del tema, no tienen ni idea y hablan sin saber. Te dicen cosas como: "*¡Que se queden en su país!*". Cosas que a ti te dejan supermal.

- Yo creo que es el tema más difícil de comentar, de explicar, de dar soluciones. Porque si das solución a que entren los emigrantes, pues es lo que todo el mundo se queja de que quitan los salarios y todo eso. Es por dinero. Pero ya se vió en el mismo vídeo que es un problema demográfico, que no hay sitios donde están ellos para vivir y que, no sé, habría que empezar por hacer algunas reformas; ya no romper el sistema aquí, sino allí. Dar unos buenos sistemas de prevención: no demasiado, que luego vamos a acabar como aquí, que dentro de nada, vamos a ser todos viejos y haber una degradación de...

- Pero mientras que se cambie ese sistema que tienen allí, yo comprendo que vengan aquí porque no se puede vivir allí. Tienen que darles de comer y es normal. Y la gente no piensa en eso.

- Es que cuando decimos que vienen, me pone de mala leche. Tenemos una deuda, porque nosotros hemos provocado todo eso.

- A mí lo que me llama la atención de la emigración es que lo presentemos como un problema. Decimos: *"El problema de la emigración; que vienen tantos millones de africanos, que van a pasar por España y se van a quedar"*. ¡Bueno!, ¿por qué no?. Quizás damos puestos de trabajo que se les pueden dejar a ellos y podemos educarlos y darles de comer; ¡vamos!, no darles de comer nosotros, que se den de comer ellos solos con los recursos que tenemos aquí, que son de todo el mundo. Es que tenemos un sentimiento demasiado patriótico y además demasiado egoísta.

- Volvemos a lo mismo del principio; vemos las cosas en sentido individualista, no global. O sea, ¿por qué esta zona del mundo es nuestra y no de todos los habitantes del mundo?. Yo eso no lo entiendo; yo creo que el mundo es de todos. Todas las partes están en el mundo. Uno se siente mejor en su zona, pero también tiene que reservarse a los demás. Yo pienso que tendría que haber una regularización de la emigración. Llevar un control de la gente que entra, la gente que sale, pero es que eso tampoco se hace.

- Se intenta.

- ¡Bueno! ¿Con qué? ¿Con la Ley de extranjería? Es que...

- Me refiero a llevar el control de los que entran. Luego pasa eso, los que entran ilegalmente.

- No, no. Lo que se hace es no dejar entrar. Entonces entran ilegalmente sin ningún tipo de papeles. Entonces es un círculo vicioso. Entran y se tienen que meter en lo primero que pillan.

- Entonces lo que pasa es que entran de una forma ilegal y se tienen que agarrar a lo primero que pillan, al trabajo más "cutre", al más... que precisamente no quitan el puesto de trabajo a nadie porque son los trabajos que nadie quiere hacer. Y por dos "perras gordas". Y ¡suerte los que pillan un trabajo así! porque los que no, se meten a drogas, a contrabando o a lo que sea. O sea que... es lo primero que pillan.

- Ahí está, que es que viene muchísima gente y muy poca coge empleo y la otra, ¿a qué se dedica? A la droga, a la prostitución y a todo lo demás.

- Por eso digo que hay que regularlo.

-Y tú esperas que el resto vea bien esto. ¡Que venga la gente! ¡Nosotros tampoco tenemos trabajo!. De acuerdo que ellos cogen trabajos...

- Tenemos que verlo bien, porque somos los que provocamos que ellos estén así. Es que...

- ¡Déjame acabar!

- No. Es que yo lo veo demasiado claro. Yo, es que soy muy radical. Yo, una cosa o la otra. Pero yo, es que para mí, yo pienso que nosotros hemos provocado esa situación. Entonces que no nos podemos quejar porque vengan a España. ¡Bueno! a España o a cualquier país europeo. Lo más que podemos hacer es regularlo y ayudar a estas personas que sí que se puede y ya hay medios y hay recursos para hacerlo.

- Pocos.

- No. Lo que pasa es que no se saben utilizar y están en poder de unos cuantos.

- ¡Joder que no hay!

- Lo que deberíamos hacer al otro lado. O sea tú me entiendes.

- También; sí, sí, exactamente.

- Yo creo que también hay gente que le interesa callar a ese Tercer Mundo.

- ¡Hombre! ¡Que si hay gente!

- En Asia la gente trabaja como loco por nada y luego vienen aquí los productos que nos salen a nosotros. ¡Claro!, más barato y eso al mundo desarrollado, pues, le interesa. Que el Tercer Mundo trabaje para nosotros y eso es lo que están haciendo y eso pasa y de alguna forma tendríamos que arreglarlo.

- Y ¿por dónde se tendría que empezar a cambiar? Es que si eso empiezas a cambiarlo por allí y luego por aquí; si cambias a la sociedad y luego cambiarlos a ellos, sin que eso sea un modo para cambiar la sociedad, el hacer la ruptura de todo ello, de su trabajo y de que nos manden esos productos.

- Primero hay que pensar si queremos cambiarlo, porque ahora mismo estamos hablando mucho; pero luego, esta noche, nos vamos acostar en nuestra cama y mañana no nos acordamos.

Uno de los alumnos de 3º de BUP (1994) señala el ejemplo moral y político de Gandhi que fue capaz de luchar por unas ideas y de defender unos valores y otro compañero le contesta diciendo que a Gandhi lo mataron; pero ese alumno insiste en que quizás lo más importantes no

son los líderes sino que el cambio tiene que empezar desde abajo: *Es el pueblo el que debe cambiar y no los líderes.*

ANEXO II

INVESTIGACIÓN SOCIOLÓGICA (2004)

GRUPO 1º

Centro: IES Nuestra Señora de la Almudena

Distrito: Tetuán (Madrid)

Nivel: 4º de la ESO

Sexo: Alumnas

Edad: 15 y 16 años

...A VER, QUIÉN EMPIEZA.

Hola, me llamo Ruth y este año estoy confusa porque no estoy muy segura de que vaya a pasar de curso. Y bueno, yo voy a pasar, pero... No lo veo difícil, pero tampoco lo veo fácil. Si me hubiera esforzado quizá en el primer trimestre pues ahora no estaría así, si no hubiera hecho tanto el vago. Pero siempre me pasa lo mismo, es que es así. Y pienso que Gimnasia es una asignatura que deberían quitar.

-Igual que la Religión.

- Sí.

- MODERADOR: ¿IGUAL QUE LA RELIGIÓN?

- Sí. Porque pienso que eso es una asignatura que debe estar fuera de..., o sea que es evidente que tenga que estar fuera de...(¿) escolar. Yo por ejemplo en esta hora tengo que estar..., o sea, estoy sin hacer nada. Tengo que estar haciendo deberes y a mí no me enseñan nada; o que pusiesen otra asignatura opcional que explicasen la historia de la religión pero sin..., basándose..., o sea, sin basarse en las creencias, para saber un poco.

- MODERADOR: ¿LO MISMO RELIGIÓN QUE EDUCACIÓN FÍSICA LO CONSIDERÁIS...?

- No.

- No.

- La Educación Física te ayuda. Te aporta a tener una... No...

- Una formación...

- Al menos a tener un poco de condición física dos días a la semana, y no... Por ejemplo hay personas que no hacen nada durante la semana, y entonces pues a lo mejor...

- Pero Educación Física la tendría que aprobar todo el mundo.

- Eso sí. Yo creo que con acudir a clase y...

- Por asistir e intentarlo pues deberían aprobar, pero...

- Pero una cosa es esa y otra...

- Quien quiera hacerlo que lo haga, ¿no? Quien quiera tener una preparación física que se vaya a un gimnasio; no por venir...

(Hablan a la vez)

- Vale, en el caso de que esté la Educación Física... Pero que simplemente con hacer las actividades que te aprobasen, porque no puedes... O sea, o que pongan diferentes niveles, no basándose en chicos y chicas, sino en la capacidad física de cada uno. No pueden pretender que todos seamos muy buenos jugando al baloncesto o al volley-ball, ¿sabes?

- Es que tenían que aprobarte y ya está.

- Es que a mí me da igual; es que yo me dejaría la gimnasia si pudiera, pero es que como la tengo que pasar porque no..., porque me van a quedar otras dos.

- De todas formas hay una cosa, los profesores..., o sea, se organizan..., les decimos a principio de trimestre: “oye, mira, vamos a ir poniendo los exámenes tales días para organizárnoslos”; y no. O sea... Los que se supone que tenemos que estar estudiando somos nosotros, y se deben basar en lo que nosotros les pidamos, o sea...; y cogen y la última semana te sueltan todos los exámenes. ¿Así cómo pretenden también que aprobemos todas?

- Y luego las recuperaciones...

- Al final te agobias...

- ...y que pongan globales de todo el curso.

- Se supone que es evaluación continua, que tenemos que llevar al día, pero no que pongan un examen global. Se supone que vas mejorando poco a poco...

- O hundiéndote tú mismo, pero bueno.

- Lo que no puede ser es que te pongan todos los exámenes la última semana, y vale que

estás estudiando, pero que luego te metan deberes y más deberes y trabajos y más trabajos, pues..., ¿qué pretende, que me acueste a las dos por su asignatura? Pues no. Es que no.

- Nunca sales del instituto..., y luego llegas a casa y tienes que estudiar, ¿y mi vida personal?

- Y si tienes hermanos, ¿qué? Y si haces alguna actividad extraescolar..

(Hablan a la vez)

- Yo por ejemplo he tenido que dejar ...(¿) porque no me da tiempo.

- O limpiar tu casa.

- O sea, yo es que llego, estoy ahora mismito los fines de semana sin salir, sin nada, porque...

- Pero tampoco te exigen tanto. Te exigen que sigas un... Si estudias todos los días podías conseguirlo, pero realmente casi todos los estudiantes somos muy vagos.

- Ya, pero no puedes estudiar todos los días de todo, porque entonces no..., entonces...

- Sí; sí puedes. Lo que no puedes es estudiar, hacer deberes, tener una extraescolar y luego pretender salir; es que si no, no te da tiempo a nada; y eso es lo que quieren, porque...

- Pero si no lo haces te dicen: “jo, es que no sales a ningún sitio”.

- Yo no me refiero a salir con tus amigos, porque yo pienso que puedes salir entre semana pero para eso están los fines de semana, pero es que ya te digo, que yo por ejemplo mi madre se va a trabajar...

- Sí ...(¿) los lunes, ¿cómo se estudia?

- Mi madre se va a trabajar y yo tengo que... No tengo que hacer la limpieza de arriba abajo, ¿sabes?, pero por lo menos tengo que fregarla los cacharros y a lo mejor barrerla los suelos, y hacerla la compra, ¿sabes?, y entonces pues no tengo tiempo para hacer todo.

- Pero es que también lo que tú dices, es que todas las semanas yo no veo bien que te tengas que cerrar en casa todos los días, y luego salir el fin de semana, y luego...

(Hablan a la vez)

- A mí entre semana me han prohibido salir, o sea yo no puedo...

- A mí no me lo prohíben; yo no salgo entre semana porque prefiero salir los fines de semana.

(Hablan a la vez)

- “Vosotros tenéis que estudiar y hacer un poquito de cada cosa”, pero muchos poquitos hacen un muchito...

- Claro...

- Y haz un poco de cada cosa, y lo vamos a hacer fatal...

- Pero es que yo por ejemplo ahora mismo prefiero quedarme algún fin de semana estudiando... Bueno, ahora mismo o en octubre, o en noviembre, cuando haya exámenes, pero luego poder sacarme el curso lo mejor que pueda y en vez de quedarme... En vez de salir ahora dos días de nada y quedarme un mes sin poder salir a la calle. Eso es lo que prefiero yo, luego cada uno hace lo que le da la gana.

- Tengo que... O sea, tengo que aprobar todo, sobre todo porque ahora me han dicho que a la escuela a la que voy a entrar que como me quede una no me cogen, o sea, aunque haya promocionado. Tampoco...

- Qué gracia...

(Risas)

- Es que por suspender una...

(Hablan a la vez)

- Tampoco te dan ventajas...

- Pero si tú lo que vas a hacer es diseño, o dibujo o tal, que tampoco es muy importante a lo mejor que te haya quedado la Historia, por ejemplo, porque no la vas a utilizar.

- Ya, pero como es una escuela y cogen aquí hay un montón de plazas, pues dicen: “tales...”, pues por notas, por tal y por cual...

- Es que luego dicen...

- Por puntos. También porque debe ser muy exigente, te ponen muchas exigencias; en vez de ayudar...

- Yo creo que de todas formas... Pero luego dicen que debe estudiar todo el mundo. Yo por ejemplo si... Yo como todo el mundo, la educación de Bachillerato no es obligatoria. Si yo echo una instancia en un centro y me quedo sin esa matrícula, es que yo no tengo obligación, yo no puedo ir a reclamar a nadie a decir: “oye, que yo me he quedado sin matrícula para lo que quiero estudiar”; es que no puedo. Yo eso lo veo mal. Todo el mundo debe tener las mismas oportunidades para estudiar, y si ven que no..., que hay demasiada demanda pues que creen nuevos centros, no que tengas que decir: “pues nada, me he tenido que quedar sin esto porque no hay...”

- No hay plazas.

- “...no hay sitio”. O sea, es que luego dicen: “pensad en vuestro futuro”. Es que muchas veces no te dejan hacerlo.

- Y tampoco te puedes decidir con 16 años lo que quieres hacer el resto de tu vida.

(Hablan a la vez)

- Hombre no, pero puedes tener una idea.

- Yo puedo decir ahora mismo: “yo quiero estudiar Geología, quiero hacer no sé qué, quiero hacer no sé cuántos...”, pero..., ¿y si luego no lo haces?

(Hablan a la vez)

- Yo ...(¿) lo has llegado o no ya es otra cosa.

- ¿Y qué haces? Luego con veintitantos años dices: “vale, he dejado de estudiar porque no

me gusta, ¿y ahora qué hago? Me meto a trabajar, ¿dónde? ¿En un McDonalds?

- Pero puedes ser ...(!)

- Por proyectos ahora, pero luego el día de mañana: ay, es que esto... Ay, es que esto sí me gustaba, pero es que ahora no me gusta, ahora me gusta cualquier cosa, no sé qué...

- Ahora tienes una idea, pero que...

- Pero que tú puedes pasar de una carrera o de una misma..., letras a otra asignatura; o sea, hay varios caminos por letras, hay determinadas cosas que sí te dejan pasar, pero otras te dicen: pues no, por aquí ya no puedes; o sea, es que no tienes... Y a mí no me parece bien que por eso te cargues la vida, o tengas que tener un curro que...

- O por ejemplo imagínate que ahora estás toda decidida para hacer una cosa, e imagínate que estás en Segundo de Bachiller, y te pones a hacer la carrera, y luego cuando tienes 35 años no te gusta esa carrera...

(Hablan a la vez)

- Pero ya puedes empezar otra...

- Pero ya puedes empezar otra.

- Ya, pero no te gusta es trabajo, imagínate.

- Pues te cambias.

- ¿Y qué sentido le ves a eso?

(Hablan a la vez)

- Como si fuera tan fácil... No te va a gustar...

- Es que no... No sé.

- Hay gente que sí le gusta su trabajo.

- Pero depende de ti, no de los demás...

- Pero muy poca...

(Hablan a la vez)

- Yo lo que tengo en proyecto y pretendo hacer, o sea, yo sé que me va a gustar, que aunque tenga que trabajar es un trabajo que voy a hacer con gusto, porque me gusta; pero claro, me han dicho que es una cosa fuerte que tienes que valer para ello, y yo no sé si a lo mejor a mitad de la carrera o de lo que vaya a hacer digo: “jolín, es que no puedo con ello”, ¿y ahora qué hago?

- Fastidiarte.

- Debería haber varias salidas, y decir: bueno, pues si te has quedado aquí. (¿) el instituto y el Bachillerato a la distancia y todas esas cosas, pero... A mí es que lo me preocupa es meterme en algo y cuando ya lleves un tiempo haciéndolo que luego no valgas para ello.

- Claro.

- Y claro, pues luego te quedas pensando: ¿qué haces?

- Mira, a mí no me parece mal... O sea, yo tengo amigos que son extranjeros y todo, y estoy a favor, lo que pasa que a mí lo que me parece mal que ellos no tienen culpa de nada, que vengan y que sin estudios o sin nada, simplemente por el hecho de que les pagan menos son a ellos a los que les cojan. Yo veo bien que todo el mundo tenga pues las mismas posibilidades pero con los mismos... O sea, que tengan estudios y que tengan cosas; y vale, o sea, genial... Pero que traten a todo el mundo por igual y que si cogen a ése o a éste sea por un mínimo requisito, no porque a éste le vayan a pagar menos y a éste tal. Luego mira las chapuzas que hacen: los puentes de ahora que se caen y todo...

- Pero no solamente en los trabajos...

- Los que trabajan... (¿)

- No solamente en los trabajos, en los estudios también... (¿)

(Hablan a la vez)

- Si no tienes dinero vas a aceptar lo que te den.

- Pues claro, es que es lo que estaba diciendo. Yo he empezado diciendo que no es su culpa.

- Pero si no saben...

- Relativamente no es su culpa.

- Pero si les pagan...

(Hablan a la vez)

- ...(!) familia.

- Pero no se van a morir de hambre.

- (Risas)

- No, pero no es eso. O sea, ellos no tienen culpa. Es como si yo el día de mañana pues no tengo dónde currar y me dicen: te pago dos duros por limpiar esta casa de arriba abajo. Pues dos duros buenos que me van a ser a mí.

- Que a lo mejor...

- Y sé que no debería de hacerlo, o aunque lo cojas pasas una bayeta mal pasada...

- Que a lo mejor es que les gusta el trabajo fácil, ¿sabes?, porque también debe ser les gusta el trabajo fácil. ¿Por qué hay prostitutas, muchas?, porque no les apetece meterse a una oficina, o porque...

- No, o para fregar casas.

- (No se entiende)

- O porque es por lo que le pagan, porque a lo mejor... (!) casa o lo que sea dices: jolín... Es más difícil a lo mejor, o...

- O no.

- A ti te han traído y es que es como mafias. O sea, a ti te dicen: “tú..., te han traído aquí...”

- Que es un trabajo fácil... Yo una vez...

- No. Para mí que no, ¿eh?

- ...vi en un programa que una mujer le dijo a una prostituta: “a ver, yo te pago dinero porque me limpies a mí la casa y dejas la prostitución”; y la prostituta le dijo que no.

- Porque es más fácil ese trabajo.

- Que por qué hay prostitutas...

- Por supuesto...

(Hablan a la vez)

- Que no. Muchas veces es porque alguien las dice...

- Porque les mola.

-...: “si haces esto te dejo aquí”; porque muchas veces piden una... O sea, ellos piden préstamos por venir aquí, y dicen: “pues mira, todavía no has pagado equis dinero, todavía no te has quitado el préstamo”. Hasta que no te lo quites, o sea, se que te vuelves a tu país; ¿y ellas qué tienen que elegir? O quedarse aquí y dar de comer a sus hijos o volverse a su país, y encima tendrán que devolver el dinero.

- Pero yo no estoy hablando de esos casos, o sea...

- Porque lo hace la mayoría.

- Y ya no de extranjeros, o sea, de gente española.

- Sí.

- Que les... No es que les gusta más; simplemente lo ven un trabajo más fácil y punto.

- A mí me parece muy bien, ¿eh? Se espatañan ahí en la cama, y toma, toma... Y ganan 50.000 pesetas por una hora...

- Por...(¿) un trabajo como todos los demás, y si encima te pagan...(¿), pues dicen: ¿por qué me voy a cambiar de trabajo?

- También.

- Claro que sí.

- Pero ya porque... Porque no sé, porque estará a gusto en su trabajo...

- Pero no debería ser en la calle, porque ...(¿)

(Hablan a la vez)

- Hombre, no debería ser en sitios públicos, porque yo he ido a la Casa de Campo, y yo de pequeña iba mucho, y es que sitios donde puedes... Es que es como si se te ponen a pasear debajo de tu casa...

- Que vas a merendar con tus padres y tu familia...

- ...(¿) haz lo que quieras, pero no lo hagas delante de la gente ni..., y no pasees en bragas por ahí, porque las he visto.

- Sí.

- Y desnudas, con el ése al aire.

(Hablan a la vez)

- Pero es verdad que con mi primo me acuerdo que se nos reventó una rueda al volver del Parque de Atracciones y 40 encima del coche, y te quedas como diciendo: “tío, que somos niños de 10 años”.

- Una cosa es que hagan...

- Un matrimonio con tres niños, o sea...

(Hablan a la vez)

- Por mí que hagan lo que quieran, o sea, es que yo no me voy a escandalizar ni me voy a

asustar; cada uno se gana la vida como puede.

- Sí, pero imagínate que tú tienes una niña y que pasas por ahí, y se te mete una prostituta en el coche.

- Pues es lo que yo digo...

- La niña pues... Y la ve ahí despelotada...

- Por lo menos que establezcan lugares para ello.

- Es que eso es lo que tendrían que hacer; no por ejemplo que vas a la Casa de Campo y te encuentras..., das un paso y te encuentras 20 preservativos ahí en el suelo; pues es asqueroso, qué quieres que te diga.

(Risas)

- Lo que hagan pues mira, que..., pues que hagan una zona, igual que hacen un parque para niños, o que hagan un parque..., pues que hagan unas zonas determinadas para ellas.

- MODERADOR: O SEA QUE ES UN TRABAJO IGUAL QUE LOS DEMÁS, ¿NO?

- Sí.

- Sí.

- MODERADOR: ¿ABSOLUTAMENTE IGUAL QUE LOS DEMÁS?

- Igual no, porque pierdes la dignidad.

- Igual no, pero igual de respetable, sí.

- MODERADOR: RESPETABLE.

- Es un trabajo.

- Por supuesto.

- Es que está vendiendo su cuerpo.

- Un albañil tiene... (¿)

(Hablan a la vez)

- Vendes lo que haces... (¿) tus manos, es diferente vender tu cuerpo...

- Pero tu cuerpo...

- ¿Por qué no?

- Cada uno con su cuerpo hace lo que quiere, igual que el que se hace pendientes y tatuajes...

- ¿Y no ves a un tío que se enrolla con no sé cuántas porque le gusta el...? Pues esto es lo mismo; o sea, para mí esto es lo mismo. Te enrollas con la persona porque está buena, y ya está. Pues para mí es lo mismo, estás utilizando tu cuerpo. Pues es que...

- O cualquier chico puede...

(Hablan a la vez)

- Igual que las personas que hacen cine X; es que es lo mismo, lo están vendiendo de otra manera pero lo están vendiendo, y están ganando..., y están ganando mucho dinero.

- Y en cierto sentido están mejor reconocidas que las otras. Son artistas, son actrices: “oh, qué guay...”; pero ellas...

(Hablan a la vez)

- Es lo mismo...

-...(¿) es lo mismo, o peor, porque quieras que no, ella se va con su cliente, se mete en cualquier sitio y no la ven; pero los otros si quieres verlo lo estás viendo.

- Pero es su trabajo.

- Pero tienen un sitio para hacerlo...

(Hablan a la vez)

- Pero la actriz no te obliga a comprar el vídeo.

- Pero son más reconocidas; como son como más...

- ¿ Que está mal? Vale; pues sí, también está mal que estén más reconocidas unas que otras, pero...

- En el fondo hacen lo mismo.

- No, pero porque a lo mejor... Es que es lo que estaba diciendo antes: un trabajador de películas X pues tiene un sitio, una cama..., una..., dentro de un..., un escenario o lo que sea para trabajar; un carnicero tiene su carnicería, un... Cada persona tiene un sitio donde trabajar, ¿y ellas qué?

(No se entiende)

- Sí, pero hay como las caras y las baratas; las que no... Las que están movidas por mafias pues están en los parques, y las que están en...

- Porque les apetece.

- ... en sex-shop o donde están, pues están en..., como legalizadas.

- Y ...(¿), porque un porcentaje de lo que ellas ganan, o sea, de lo que ellas...

- Va a la...

- Va al puticlub o...

- Pero porque es un trabajo como los demás, y te cobran intereses, y...

- Muchas también prefieren eso, de irse al puticlub a trabajar ahí, que estar por la calle...(¿)

- Que aunque cobren menos trabajan en mejores condiciones.

- Claro.

- Pero eso no lo puede elegir una rumana, por ponerte cualquier..., que viene, pues eso, engañada, ella no puede elegir: “ah, pues ahora me voy a ir a una tienda de eso...”

- ...(!) y si no para su casa.

- Si no te gusta, pues te vuelves a tu país. ¿Y qué... ? ¿Y entonces qué hacen, se vuelven a su país a morirse de hambre? Por lo menos aquí pues no se está muriendo de hambre; porque a lo mejor le repugna lo que hace, o...

- ...(!) cualquier cosa...

- Y también porque a muchas les dicen que están ahí secuestrados sus hijos o cualquier cosa. Muchas veces lo tienen que hacer porque es que... Yo qué sé, si están ahí y te están diciendo esas cosas, pues yo también lo haría, qué quieres que te diga.

- ¿No podrían buscar una escapatoria para no hacer eso?

- Yo creo que no...

(Hablan a la vez)

- Pero es que es como los pobres que están en la calle pidiendo a la salida de los..., de los... Anda, que muchos son jóvenes, qué quieres que te diga, yo prefiero estar..., y sacar un sueldo pero aunque sea por algo que he hecho yo que he cogido yo que no estar ahí así, pidiendo; que mucha son gente que puede estar trabajando; que diga: “pues mira, a mí me pagan menos, no...”

- Pero los que no pueden estar trabajando yo creo que deberían hacer algo pero no de: duermes, comes y te vas por la mañana; deberían... Para eso están los..., bueno, no sé cómo se llaman, no sé si son los asistentes sociales o..., bueno, los de la seguridad o lo que sea, que los busquen trabajo... Yo qué sé, o que les apunten al paro y les... Igual que... O sea, lo que no me parece bien es que tengan un centro de metadona para los drogadictos y que para los pobres no tengan nada; o sea, es que a mí eso no me parece bien.

- Sí... ¿Pero tú qué crees, que una persona pobre... ?

- Sí, albergue porque pueden, y por la mañana se van fuera.

- Hay muchas personas que están allí que están por la tarde que no quieren ir a los albergues. Yo conozco una persona... Yo conozco una persona que antes estaba en Cuatro

Caminos que... O sea, era una persona pero no es que tuviese pelas, o sea, es que era rica, y estaba...

- Si es más que famoso ese tío.

- Y estaba en la calle pidiendo...

- Toda la vida ahí en Cuatro Caminos debajo del puente con mazo de perros, y dices: pero si tiene más dinero que pesa, y no quiere... No quiere...

- Pero porque quiere vivir así, porque...

- ...(*¿*) una mañana decidir: sí, vivir sin trabajar, o...

(Hablan a la vez)

- ...(*¿*) un mazo de perros. Si me dijeras que vive en un chalet aquí detrás..., sin trabajar...

- A lo mejor es porque le gusta...

- Pues eso, pues...

(Hablan a la vez)

- ...(*¿*) a mí tampoco me gusta, pero igual que a otro le gusta tener un chalet con cuarenta mil criados, y a mí por ejemplo no me gusta que... (*¿*)

(Hablan a la vez)

- A lo mejor es que a esa persona le gusta eso, porque se siente bien así.

- Por eso...

- Yo qué sé, es que eso sólo lo sabe él. *¿* Que eso es raro?, pues vale, claro que sí, o sea...

- Pero mazo, *¿*eh?

- Pero que es su manera de...

- Pero eso que has dicho tú, Ruth, de que le den un trabajo o que les hagan algo, si no se lo dan a personas con estudios...

- Bueno, eso sí es verdad.

- ... y que han estudiado una carrera y que les ves que dices: “bueno, yo es que soy médico; sí, pero estoy de barrendero”; ¿le van a dar a una persona que no tiene ni siquiera un mínimo de estudios?

- Sí, sí. Si ahí tienes toda la razón. Si yo ahí te doy la razón, ¿sabes?

- Les podrían enseñar a hacer algún trabajo.

- Pero yo creo que eso no es normal. Que les den trabajo a esos... No es normal que no den trabajo a los que tienen una carrera y que den a los mendigos ahí.

- Bueno, eso sí.

- Tú que te has estado esforzando tus cinco años de carrera, más si quieres especializarte otros tantos años, y dices: “no, verás, es que estoy aquí haciendo el idiota...”, y el otro está..., a lo mejor le han dado un trabajo; y tampoco se lo dan.

- Pero barrendero eso es un trabajo que se tira por los suelos, pero ganan bien...

- Bueno, bueno, yo te digo un barrendero como te puedo decir una...

- Ya, ya; pero que me refiero que...

- ... una chica que se pone a limpiar una escalera, un chico que se mete a pintor porque no puede hacer otra cosa.

- Lo que está muy claro para mí... Lo que está muy claro para mí es que la sociedad hoy en día está mal pagada, porque los hay que están rompiendo los cuernos trabajando y no cobran una mierda...

- Quien tenga cuernos.

- Sí, porque tienen que... (¿)

- Una mierda. Y los hay que no están trabajando, que es que están sentados en un despacho, que a mí me parece muy bien, que se habrán hecho su carrera y todo lo que tú quieras, pero están sentados en un despacho mirando un ordenador y tocando cuatro teclas y cobran pero un montón de dinero; y mi padre... O sea, mi padre se está..., tampoco se está jugando la vida, pero es un éste de seguridad, y no cobra una mierda.

- Joder, y mi padre si no sale a trabajar no como. Si no sale desde la siete de la mañana hasta las diez de la noche para dar cuatro vueltas de Madrid en el maldito taxi: ala, ahí te quedas.

- Pues igual...

- Se te sube... Tan pronto se te puede subir una piba que es majísima, que...(¿), como le ha pasado ya tres o cuatro veces que te dice: *dame todo lo que tienes o te rajo*; ¿y qué haces?; y tiene que salir ahí. Y está... O un albañil que se está jugando desde el quinto piso y dices: hala, que me mato y me quedo ahí; y tan a gusto; para que te den una mierda.

- Te puedes caer de un andamio y no veas, porque mi padre se cayó de uno. Por suerte solamente estaba a un metro de altura; ¿pero y si llega a estar a quince metros de altura?

(Hablan a la vez)

- ... seguridad, que eso lo tienes que contar.

- Sí. ¿Sabes cuál es la seguridad que tienen los andamios? Tienen una cuerda en cada extremo y la cuerda la van bajando ellos, la van bajando de los laterales.

- Eso también... Pues que se pongan algo...

- Lo que pasa que los de abajo no tienen ...(¿)

(Hablan a la vez)

- Pero no me compares el riesgo por ejemplo, ¿eh?, de un bombero..., que yo te digo, un bombero cobra una pasta por su trabajo... Pero no me compares el riesgo que tiene un bombero en su trabajo con el riesgo de una secretaria..., de una secretaria que es respetable igual que todas, ¿eh?, en su despacho...

- Espérate...
- Un bombero para entrar tiene que hacer unas pruebas que son para caerse...
- Eso sí es un trabajo que hay que currar...
- Pero luego se va a jugar la vida.
- Pero luego viven genial, porque...(¿)
- Pero se va a jugar la vida.
- Pero la mayoría del tiempo están..., o sea, están sentados, están sin hacer nada...
- Pero cuando tienen que hacerlo, se juegan la vida ...
- Pero una vez de cada cuántas...
- Pero para eso tienen los trajes esos...
- Pero tiene que haber alguien que lo haga, ¿no? Igual que tiene que haber policías, porque si no habría..., reinaría la anarquía, igual que tiene que haber colegios, pues lo mismo. Si a ti... O sea, si a ti te da, digamos, entre comillas, envidia de los bomberos, pues métete a bombero.
- A mí no me da envidia de nada.
- Te digo envidia entre comillas, ¿sabes?, como lo dices casi como que están sentados pues te preparas para bombero, si te gusta.
- No estaba metiéndome con eso, lo que me estoy metiendo es que vale que un bombero se juegue todo lo que tú quieras, pero una persona que está construyendo casas, porque ésas sí que no las pagan mucho, y a lo mejor, ¿qué quieres que te diga?, o sea, una casa hace falta, o sea es una cosa que..., ¿si no tienes casa qué?, ¿qué haces? Y eso una persona que...(¿) más importantes ...(¿)
- Y luego ahí el que pinta es el que hace el planito. El que pinta al final en la casa es el que..., espérate: qué arquitecto más bueno...
- El arquitecto.

- Joder, y los que han estado haciendo el cemento, ¿qué pasa, no cuentan? Pero no cuentan.

- Es verdad...

(Hablan a la vez)

- Imagínate, lo de... El caso de la Torre de Pisa; está inclinada por un milímetro, un milímetro que se colocó mal, o sea de menos de uno de los ladrillos, porque estaba mal hecho; un milímetro; y está torcida, y...

- ¿Y qué?, y ahora será Patrimonio de la Humanidad o lo que sea, y todo el mundo va...

- ...(!) la Torre de Pisa...

(Hablan a la vez)

- Imagínate que por un milímetro se han podido cargar una casa. Si eso hubiese pasado en una casa, eso pasaría igual que la torre; ¿y qué?, eso ya no es un monumento, es...

(Hablan a la vez)

- Pues es lo que quiero decir, que es que el que está haciendo eso...

- ¿Lo ves?, pero ha quedado bien.

- No es tan fácil...

- ...(!) muy importante.

- Sí, pero ni si quiera... Lo que está muy claro es que pagan muy mal y el mundo está muy mal repartido. Yo soy de la clase obrera porque yo considero que mis padres son de la clase obrera, no..., o sea, así hablando como hace años, la burguesía...

(Risas)

- La burguesía alta ya no..., no voy a meterme y no me metería nunca porque no me gusta. A todos nos gusta el dinero pero a mí no me gusta la gente...

- Y lo mal que...(!), ¿pero qué quieres que te diga? Yo prefiero tener lo suficiente para vivir

y vivir bien, que no estar con no sé cuántos millones y estar con miedo de que te van a ir a robar...

- A mí es que no me gustaría tener dinero de más, porque aparte de que vale...

(Hablan a la vez)

- Hombre sí, me puedo comprar muchas cosas, en tu casa y que no te quede nada...

- No, pero yo lo que veo mal... No veo mal, sino que están en su derecho y tal, los de..., que tienen tanto dinero y se compran aquí una casa de 800 metros y que tienen mil criadas... A ver... ¿Por qué no limpias tú tu casa... ?

- ¿Y los que fundan la Casa del Actor?, que es para que la gente de dinero para la Casa del Actor para cuando dejen de trabajar. Pero Dios mío, pero que..., pero si tienen dinero para ocho vidas...

- Mira, un tío...

MODERADOR: PERDÓN, ¿CONOCÉIS VOSOTROS MUCHOS ACTORES?

- Antonio Banderas, el primero... Yo sí conozco a actores. No famosos, pero son actores.

-MODERADOR: ¿PERO SON TODOS IGUAL DE FAMOSOS Y DE... ?

- No, luego...

- Pero bueno, pero ten en cuenta de que si hacen 50 pelis no le van a pagar dos duros por cada película.

- Pero también el dinero se gasta.

- Luego...

- Que sí, se gasta, pero que no sean tan petulantes ni tan creídos. Pueden vivir en una casa como la que vives tú, como la que vivo yo...

- Y a lo mejor vivirán donde vives tú y donde vivo yo.

- Y luego son muy buenos porque dan cuatro milloncitos ahí a los pobres, a Médicos Sin

Fronteras o cualquier ONG y ya son...

- Son muy buenos.

- A mí lo que me mosquea los programas estos de por las tardes, que son presentadores que muchos tienen un gran prestigio y..., y ganarán sus millones, y te empiezan a decir: “porque apadrina a un niño de tal”; pues claro que sí, pero muchas veces ellos son los primeros que tendrían dinero no para apadrinar uno sino dos, tres o cuatro...

- Para apadrinar diez.

- Y muchos sí lo hacen, ¿pero otros qué? Están ahí diciendo: “apadrina un niño porque no sé qué”; ¿y tú qué?, si tienes más dinero que yo. Yo ni si quiera tengo lo que... ¿Yo cómo voy a apadrinar a lo mejor a un niño?

- Es que cuanto más tienes más quieres, y siempre es así.

- Claro, es que... Parece que...

- Pero es que es como estaba diciendo antes, un tío lejano mío, o sea es..., pero ya no es millonario, es multimillonario ese tío, y mi...

- MODERADOR: ¿DÓNDE VIVE?

- Pues vive aquí en Madrid...

MODERADOR: AH, EN MADRID. CREÍ QUE ERA LEJANO TAMBIÉN...

- Es que se hizo rico creo que fue en México o algo así; y entonces pues uno..., pues familiares míos pues andaban..., andaban, no es que no estuviesen bien, o sea, andaban mal de dinero y se tuvieron que ir a México a trabajar porque no tenían dinero, unas movidas demasiado grandes, y anda que él dijo: “ya no..., te voy a dejar dinero para que vivas tanto tiempo, ya me lo devolverás”; sino que era el director de no sé qué empresa, no sé cuántas cosas, y anda que dijo: “anda, pues mira, te doy un puesto de trabajo aquí y tal”. No. O sea, él va gastándose el dinero en asociaciones de tal y cual, no porque mira ayudar a la gente, para que su nombre estuviese escrito, que eso es lo que hacen muchos. O sea, yo tengo dinero y yo pago no por ayudar a la gente, yo pago para que mi nombre sea conocido.

- ¿Eso de qué sirve?

- Que tu nombre lo conozca media España.

- Porque son gente... Eso. El hecho...

- Yo prefiero dártelo a ti por ejemplo que dárselo a mil niños que vale, que están... (¿) para que pongan un... (¿)

- Claro. Ya, pero es que es una persona que no tiene ni hijos, no tiene familia, no tiene nada... Es que es una cosa que dices: “tío, es que este dinero..., no es sólo fundir. Ese dinero cuando te mueras va a ir al Estado o va a ir a tal”; porque quien no tiene gente para heredar, el dinero va a ir al Estado; o sea, es un dinero que dices: a ver, si yo ahora me lo voy a fundir, ¿por qué no gasto por lo menos... ?, a familia mía, aunque no sean cercanos, pero de qué sirve que aparezca tu nombre... Porque lo mismo te sirve que aparezca el nombre de algún..., de cualquier famosillo cutre de ahora mismo, muy actual, en cualquier revista; pagarles dinero... Si la gente luego los conociera... Por ejemplo, yo ahora te pongo cualquier ejemplo de la televisión, si la gente no viera..., no conociera tu nombre, no vería los programas, no le daría audiencia a los programas y no cobraría un duro.

- Pero...

- De eso sirve que conozcan tu nombre.

- Sirve, pero yo qué sé, de eso de que dar mil millones..., pues si tienes a un familiar que está apurado de dinero, joder, pues dáselo a él. No lo...

- Sí..., pero yo te estaba respondiendo a lo de para qué sirve que conozcamos tu nombre.

(Risas)

- Hola, soy Angélica, seguimos del otro día, pero ahora vamos a hablar de política.

(Risas)

- Pues hace poco ha habido las Elecciones y a mí lo que me parece raro es que todo el mundo criticando al PP y todo, pero ahora ha vuelto a salir otra vez elegido. Vamos, yo no lo entiendo.

- Que ha salido elegido, pero los escaños que ha conseguido han sido mucho menores, y el PSOE ha subido por ejemplo, en algunas comunidades.

- Pero sigue siendo elegido.

- La gente manifestándose, íbamos a las manifestaciones y tanta gente ahí; y luego la misma gente que estaba allí ha votado.

- Pero mucha gente los critica y luego los vota.

- Hay gente que no vota incluso. Que se puede meter en la manifestación a hacer hueco, a gritar y todo y luego dice: “¡bah!, yo paso de votar”.

- Pero los votos en blanco van a la mayoría, ¿no?

- Claro.

- Con lo cual si hay un mazo de gente que vota en blanco, pues ya es lo que gana.

- ¿Y los votos en blanco van a la mayoría?

(Hablan a la vez)

- No vale como un voto... No valen como un voto como tal, pero van para la mayoría.

- El voto en blanco me parece que no varía.

- No vale. Si no votas va para la mayoría...

- Si no votas es para la mayoría.

- Sí. El voto en blanco es para nadie; pues para votar en blanco no salgo de casa y no voto.

- Pero el que no vote...

- Es que si no votas es para la mayoría.

- Claro.

- Pero sale elegido por lo de siempre. Yo creo que sale elegido... La otra vez ya hizo lo mismo. Cuando llegan las elecciones el PP sube las pensiones. ¿Qué pasa? España está llena de

viejos que quieren que sus pensiones el año que viene se vean incrementadas por un dinerillo...

- Por eso la mayoría de la tercera edad es la que vota.

- Mi abuela no tiene ni idea... Mi abuela no tiene ni idea y vota al PP, ¿por qué?, porque es lo que ha votado en su vida. Intentas razonar de que está haciendo mal, o que... No que está haciendo mal, sino que intente reflexionar un poco que hay cosas mejores, y no le sacas de sus trece, porque ella dice que le van a subir la pensión, de que así están muy bien, de que le va... Y no sé, ¿sabes? Yo creo que es que es por eso por lo que siguen saliendo.

- Y también porque dicen: “no, Guerra No, tal...” pero claro, ¿qué es lo que pasa?, que luego ha sido un beneficio con lo del petróleo, entonces dirán: vale, sí, aquí no han entrado, al final no ha pasado nada, pues yo...”

- Pues ahora lo están reconociendo; ahora están reconociendo que eso fue por el petróleo. Me parece, vamos. Yo creo que sí, que algo se ha oído, que realmente..., yo me he metido por lo del trabajo de Historia y eso, y venía: en la guerra de Irak fue por lo del petróleo; y sale ahora, cuando ya todo el mundo lo sabía.

- ¡Qué poca vergüenza! Parece mentira que lo digan ahora, cuando ya ha terminado.

- O cuando todo el mundo lo sabe, y ya no importa. Como ya lo sabe y ya está todo hecho, pues les da lo mismo.

- MODERADOR: ¿PERO VOSOTROS SABÉIS LO QUE ES LA DEMOCRACIA YA, CÓMO FUNCIONA O NO?

- Más o menos.

- Sí.

-MODERADOR: ¿SÍ?

- Cómo va la historia...

- Lo damos en Historia.

(Hablan a la vez)

- MODERADOR: ¿PERO NO SE VIVE EN LA SOCIEDAD? ¿SÓLO SE SABE POR LA HISTORIA?

- No, pero es como una base para luego poderte fijar y razonar lo que hay alrededor. Es que es así..., si es igual que en los libros, y si lo hacen, si lo cumplen o cosas así. Quien no sabe historia está perdido...

- Ya, pero es una democracia,... (¿), ¿por qué es una democracia esto? Porque si no han contado con el pueblo para ir a la guerra, ¿... (¿) que existe una democracia?

- Porque la mayoría quería no ir...

(Hablan a la vez)

- Si había una mayoría que decía que no quería que España participase en nada, por qué España ha participado, ha ayudado...

- En ese aspecto esto no es una democracia.

- Por qué se nos ha mentado hasta el último momento, que ahora que sí reconocen que bueno, que lo que decíamos que era una guerra por el petróleo teníamos razón.

(...)

- Se nos dijo que el feminismo no era el contrario del machismo, que el feminismo era que las mujeres luchaban por la igualdad, entonces yo pienso que... Eso es lo que nos dijo, vamos...

- Eso no es el feminismo.

- O sí es el feminismo. Es que claro, tenemos los conceptos mal. Pensamos que el feminismo es lo contrario del machismo, pues no...

- Pues a mí es lo que me han dicho... (¿)

- El feminismo es luchar por la igualdad de la mujer y porque...

- Me gustaría saber dónde hay mujeres que..., dónde hay situaciones que pase lo mismo..., o sea, que la mujer haga el papel del hombre. O sea, que sea la que más mande, que sea la que

maltrate, que sea...

(Risas)

- Por favor...

- Hay algunos casos pero claro... Pero no lo van a decir porque es que si no entonces: “ah, es que yo no soy...”

(Hablan a la vez)

- No, pero alguna vez que...

- Pero es todo mentira. Mira... O sea, yo cuando estoy con Rubén siempre se lo digo: “mira, a mí me da lo mismo...”, es que son así. Cuando un... Cuando dos personas están juntas, o sea, de nuestra edad, más mayores, todo, no tiene por qué ser uno el hombre y otro la mujer en un papel; uno trabaja y otro no. No. Los dos trabajan y los dos hacen las cosas de casa.

- Claro.

- Y eso lo debe tener todo el mundo claro; pero es que hay mujeres que luego se quejan, y desde que son pequeñas educan al hijo a no hacer nada y la hija tiene que hacer la cama, la casa y todo. Luego ponte a pedir igualdad, si eres tú la que estás educando a tu hijo igual, ¿cómo no quieres que sea?

- Si lo había educado así, diciendo que...

- Pero entonces luego que no se queje...

(Hablan a la vez)

- No se está quejando.

- Yo conozco a gente que sí; que se está quejando de que los hombres..., hay machismo, no sé qué... Pero tía, si es que tú estás educando a tu hijo igual; que luego que pretendes que ésta es la sociedad del futuro.

- Pues se está contradiciendo ella misma.

- Claro.

- Sí.

- Pero ya no sólo en la educación, sino muchas veces nosotras mismas. O sea, de decir..., desde el momento en que estás saliendo con una persona dices: “aquí si hay tal para los dos, es para los dos, no sólo voy a tener que trabajar yo mientras tú te estás sentado”; yo es que lo tengo muy claro. Yo por ejemplo yo tengo muy claro que el día de mañana yo no voy a hacer la... Yo no voy a hacer sola la comida, yo no voy a hacer sola limpiar la casa y aparte tienes que trabajar...

- Pero..., o sea, o se hacen turnos, o...

- Pero ya en principio hay que dejar las cosas muy claras: aquí somos dos, y...(¿)

- Y el que llegue antes hace las cosas.

- Claro. Exactamente. O el que llegue antes no, o hacer una lista: pues esto lo haces tú, esto lo hago yo, esta semana lo haces tú, o cuando se pueda. Si yo por lo que sea no he podido pues lo haces tú, que si lo ves tirado...

(Hablan a la vez)

- La típica suegra, como mi querida abuela, que tiene..., ve a mi padre fregando y dice: “por Dios, hijo, no friegues”, claro, porque no se vayan a caer los anillos...

- ¿Pero por qué?

- Porque tu abuela es...

- Porque tu abuela es...

- Claro.

- Si me dices tu madre, vale, pero tu abuela...

- No, y mi tío igual, que tiene más o menos la edad.

- Pero porque hay gente que está educada, a una cierta edad...

- “Pero no lo hagas tú, que lo haga tu mujer”; y yo: “vale, venga...”; y mi madre que está ...¿silla... Tienen esa ideología...

- Pero si esa educación se la da mi tía a mis primas, cuando mis primas se casen van a hacer lo mismo.

- Exactamente.

- “No hagas tú nada, que ya lo hago yo”.

- Pero porque es así, y si su casa va así y sus padres le educan así, pues...

- Pero es que...

- Luego se las dan de liberales.

- Luego se las dan de liberales...

- “No, no sé qué”... Sí, igualdad, menuda igualdad.

- Pero tiene que haber gente para todo; puede haber gente que le gusta... Yo... O sea, vale, no me gusta pero respeto, es gente que...

(Hablan a la vez)

- Son sus costumbres.

- No, tía, eso es diferente, o sea...

- No, no es diferente...

-Yo eso... Vale, pero yo eso no lo respeto. Y para mí... O sea, y para mí que se mueran todos por ahí...

(Risas)

- ¿Pero por qué?

- Es lo mínimo. A diferente grado, pero es lo mismo. Es una manera de pensar que a mí no me gusta. O sea, yo es que prefiero...(¿) y en otra no, ¿vale?

- ¿Por qué?

- Esa es la diferencia.

- ¿Por qué? Y los machistas... Anda que no se han cargado a mujeres. ¿Tampoco las matan? Si...

- Que asesine a una mujer no significa que sea machista.

- No, yo me estoy refiriendo a machista respecto a tareas de casa, niños, etc.; a fachas, nazis, o...

- Pues a lo mejor sufren más, porque una persona al fin y al cabo la pegan un tiro y la han matado, y a lo mejor esa persona está sufriendo toda su vida sin una escapatoria, porque tiene a los hijos que tiene que cuidarles y no se puede separar por miedo; y es machismo. Es que lo mismo, o sea... A lo mejor va a sufrir más que el otro, pero que a lo mejor...

- Pues que vaya... Me da igual el facha que el machista, que vayan los dos a la cárcel; y al facha que aten una bola y a hacer carreteras como antiguamente; eso es lo que tenían que hacer...

(Risas)

- Una bola...

- El otro día vi por la tele anuncios que..., campañas para que la mujer, o sea, por la igualdad de la mujer y el hombre, y eran anuncios, pero que había uno que era..., que nunca se había emitido por la televisión porque decían que era muy fuerte para la época, que era una chica que iba corriendo, y el chico es el que se abrazaba ahí y la otra le levanta..., y decía: “igual de ridículo son las mujeres cuando tal...”. Pero es que hay papeles que es que ya los ves y que dices: jolín, pues es que eso lo haces a lo mejor..., lo ves todos los días por la calle, y no lo consideras machismo, pero si te pones a pensarlo a lo mejor dices: “jolín”; dices: “es que no puede ser”.

- Pero a lo mejor porque yo qué sé, están... Porque por ejemplo yo estoy viendo a un hombre fregar una escalera, lo veo raro. No es que me importe aquí: “hala...”; pero lo veo raro. Digo...

- Porque no estás acostumbrada a verlo.
- Porque en mi casa friega un matrimonio, es una chica y un chico, y friegan los dos.
- Pero la gente se queda así sorprendida y dice: ostras, un pibe fregando...
- Pues yo no.
- Como si fuera idiota, y no lo es.
- O sea, así...
- Pero como estás acostumbrada a decir: bueno, ahí la que siempre es “la señora de la limpieza”; ¿por qué dices “la señora de la limpieza”?
- Es verdad, nunca dices “el señor de la limpieza”.
- Siempre es así. O “la chacha”. ¿Por qué no puede ser otra cosa? ; no, es así. La cosa es así.
- Sí, pero nunca ha salido ninguna mayordomo...
- Claro.
- Mayordoma... (¿)
- Porque hay trabajos que...
- Claro, que es despectivo: mayordomo y chacha; ¿ves?, pues no... sirvienta... Da lo mismo.
- No.
- Pero es así como que no...
- (Hablan a la vez)
- Ves a un pibe fregando y dices: “¡ahí va!”

- ...(!) sirvienta; o la señora que te hace las cosas. Ya está. ¿Por qué la tienes que llamar chacha?

- La de la limpieza.

- Porque es así como las llaman; es como en tono despectivo. Ala, tú que haces lo que ella no quiere hacer, y sirvienta...

(...)

- Que a mí me parece que ahora que está terminando el curso y eso, madre de Dios, los agobios que tenemos con los exámenes. Además como me quede alguna..., aunque me prepare en verano.

- Pero es una ayuda para que estudies, porque a lo mejor...

(Hablan a la vez)

- Tampoco lo haces.

- Para mí no era ninguna ayuda, ¿eh?

- Yo me agobio. O sea, yo tengo unos dolores de tripa ahora mismito con los agobios de todo, porque es que como voy con el inglés así, digo: “madrecita, es que si me queda... ¿Y si me queda?”; que no. Que es peor.

- Pues a mí no sé por qué me agobio, porque por ejemplo... Yo es que soy así, me da igual los estudios, que no salgas, que no llames por teléfono; o sea, es que no me gusta que me digan no, y no me gusta, y punto; y como me digan “no”, pues me sale la vena rebelde y yo no voy a decir: sí, mamá... Pues venga, vamos a ver que... Sobre todo en los estudios, porque: “que si no estudias, que si no sé qué”... Y entonces yo la empiezo a decir que si no estudio, o sea, que si ella me dice que no estudio... A ver cómo me explico...

- Que si dice ella que estudias, estudias...

- No, que si yo... No, yo empiezo a decirla entonces que si ella me está presionando, pues que ya entonces voy a dejar de estudiar pues para eso, para jorobarla a ella y que luego ella se sentirá...

- Eso es jorobarte a ti, no estás jorobando a tu madre.

- No, porque... ¿Ves?, te estás poniendo en la posición de mi madre, ¿y sabes lo que diría ahora?: “te sentirás culpable cuando yo sea pobre y viva debajo de un puente”.

(Risas)

- Pero sería tu culpa eso.

- Siempre la dices: “te sentirás culpable de que lo esté pasando mal..”

(Hablan a la vez)

- Pero seguirá siendo tu culpa, Ruth; porque la que no ha querido hacer nada y se ha estado tocando las narices has sido tú.

(Hablan a la vez)

- ...a que nos digan: pues no sé qué, pues no sé cuántos, y ahora te quedas estudiando, no sé qué.

- No, tú lo haces porque...

- Porque yo... O sea, yo entiendo a las madres que tengan al hijo por ahí todo el día en la moto sin ir al instituto y sin pegar palo al agua, porque pobrecillas, ¿eh?, pobrecillas. Es que ahora mismo... O sea, yo no hace falta que me digan: estudia o no estudia; pues vale, hay asignaturas que se me dan peor y hay asignaturas que se me dan mejor; y yo creo que repetir un curso, o sea, a mí me jorobaría mazo, porque sí, pero que tampoco... Los padres se lo toman: ah, no sé qué, no sé cuántos...

- Pues te digo un consejo, ¿eh?, tómatelo más en serio, que repetir un curso es... Yo he repetido dos y me arrepentiré toda mi vida.

- Por eso, que... O sea, pero que tampoco es tanto repetir un curso.

- Es muchísimo.

- No...

(Hablan a la vez)

- Tiene importancia.

- Pero que ahora mismo... Pues sí le doy importancia, porque yo no sé si voy a repetir, y como... Es que ya te lo digo, como repita a mí me va a joder mazo.

- Es que no vas a repetir.

- Pero es que por ejemplo ahora no lo vas a notar, Ruth. Yo cuando repetí decía: “va, repito y va...”; eso la primera vez que repetí; ya repetí la segunda y dije: “bueno, pues repito otra vez, ya qué más me da”. Pero ahora que realmente quiero seguir estudiando, que realmente quiero sacar una carrera, digo: “joder, voy a salir de carrera para jubilarme ya”; porque sé que salgo con 25 años. Con 25 años sin experiencia laboral, recién salida de la universidad, a ver dónde voy yo.

- Tampoco es tanto.

- Es muchísimo.

- Que pierdes un año de tu vida y luego te das cuenta cuando lo has tenido...

- Dos años... Yo que con 23 años ya podía tener mi carrera terminada, pues...

- Pero también te ayuda para saber lo que quieres hacer.

- Pero a lo mejor...

- Pues a mí no me ha ayudado nada. ¿Qué quieres que te diga? A mí no me ha ayudado nada.

- Piensa eso, pero a lo mejor tú de pequeña, a lo mejor hubieses llegado con menos edad y hubieses dicho: “pues yo no quiero estudiar”, porque a lo mejor no hubieses estado madura como para decir: “pues yo quiero estudiar”.

- Yo tampoco estudiaba, porque mi madre estaba todo el día encima de mí: estudia, estudia, estudia... Y no estudiaba nada. Cuando empezó a pasar de mí y fue cuando empecé a estudiar. Porque es que... Es que lo de mi madre exagerado; era sentarme en la mesa y tenerme horas ahí, y a lo mejor hasta las doce de la noche, y yo llorando ya porque... Yo creo que ya era presión, es que era presión.

- Yo de pequeña hasta Segundo de lo ESO yo sin tocar los libros, o sea, me lo leía antes del examen y que sacaba todo sobresaliente. Claro, ¿qué me ha pasado?, pues que el año pasado cuando me quise dar cuenta..., pues no me di cuenta de que hacía falta estudiar para sacar el curso...

- Claro.

- Eso me pasó a mí...

- Un bajón enorme; y este año no tengo hábito de estudio, por eso me está costando, porque sé que no tenemos hábito de estudio, y los profesores dicen: “no, es que eso ya lo tenéis que tener sabido del año pasado”; ¿pero qué del año pasado, si el año pasado no di nada, o lo que di no tenía nada que ver?

- Claro. Y tú le dices... Yo por ejemplo en Matemáticas el año pasado no di nada y le dices algo al profesor: “yo es que en Matemáticas el año pasado...”; “ay, no me interesa lo que pasó el año pasado”

- A mí tampoco me interesa que me lo tenga que saber del año pasado, porque es que luego dicen que los profesores no tal y no cual, que son los alumnos, pero es que hay algunos profesores..., yo por ejemplo... Inglés. Yo tengo una mala, pero mala base de inglés pero... Sobre todo el año pasado con la profesora que teníamos era: nos daba una lista de palabras: memorizar para el día siguiente. ¿Pero así se aprende algo?

- Y nosotras que...

- Al menos a ti te daban una lista de palabras; nosotras no hacíamos nada. Nosotras nos poníamos a hablar de fútbol o de otros temas que no tenían nada que ver con el inglés.

- Con el libro abierto, eso sí. Siempre por la misma página desde que empezamos hasta que terminamos. Pero es que no hacías nada. Luego te mandaba exámenes de 2º de Bachillerato y te decía lo que tenías que poner.

- Te decía: “aquí tienes que poner tal”.

- “Aquí es para que pongas tal, tal o tal; elige la que tienes que poner”. Claro, te leías la frase, y por eliminación dices: pues vale, es ésta. Pero es que no hicimos nada. Y ahora te viene la profesora de este año que es más dura, y te dice: “es que no sabéis nada”. Normal...

- No es que sea más dura, la profesora de este año que es más mala persona.
- Pero bueno, me refiero...
- Es muy intransigente.
- Yo creo que... Mira, lo que le dije antes a Rubén, digo: a la profesora de inglés le faltaba una buena dosis de buen humor.
- Sí, sí. Es que está amargada la pobre. Es que... No sé qué la pasa pero está amargada la pobre. Es que... No sé que la pasa, pero está amargada.
- Mira, a mí lo que me joroba... Yo es que... Mira, yo no... Yo soy una persona que no molesto; o sea, puedo hablar normal y corriente pero no molesto, y a mí que me den una contestación hacia mí que me..., pues como las que da...
- Como me pasó a mí el otro día: me pone el examen y me dice...
- ... con cara de desprecio,... (¿) desprecio me molesta.
- ...: “¿por qué estás faltando tanto? Es que llevas quince días sin venir a clase”; digo: “¿yo?”; me dice: “sí”.
- Pero es que yo en el examen el otro día, sabiendo que a mí me cuesta el inglés, llevo dos semanas, más de dos semanas estudiando el examen...
- Yo también. Yo llevo una semana y media.
- Para que luego me plante un examen..., que tío, se supone que el examen es de lo que has dado esa unidad, pero tío, que se pueda estudiar, ¿sabes? Hemos dado una descripción, te pone un personaje que hagas una descripción; es un examen más normal, no que te ponga eso.
- Mira que era difícil el examen.
- ¿Que era difícil... ?

(Hablan a la vez)

- A mí que no me lo pongan...

- Yo he estudiado dos semanas para nada. O sea, es que no me ha servido... Bueno, sí, para saber yo más y a lo mejor el próximo examen poderlo aprobar, no se estudia nunca para nada, pero a mí me fastidió un montón; digo: “jolin, es que si lo llego a saber, sin estudiar saco lo mismo”.

- Pues yo me alegro de no haber estudiado, porque ese tiempo lo gasté en otra asignatura, porque al fin y al cabo si hubiera estudiado inglés no..., lo que yo me hubiera estudiado no hubiera sido valorado y en el otro sí me ha pasado.

- Pues yo prefiero suspender esa asignatura, y que esto lo escuche ella, que es una mala persona.

(Risas)

- MODERADOR: NO TIENE NADA QUE VER CON ELLA...

- No hemos dicho quién es todavía.

- MODERADOR: YA, YA, NO...

(No se entiende)

- No, pero de todas formas...

- No, pero es que lo que le pasa es que no explica, y si no explica, un idioma que no te lo explican no... (¿)

(Hablan a la vez)

- Que explique... (¿) que nos ponga una raya así: “now no sé qué”, una raya... Pasado, presente, futuro...

- Estamos aquí, y... (¿); pero a ver, eso explícalo.

- Es que nos pone unas actividades..., se supone que van de varios temas y se supone que entraba todo el curso, pero dijo que se iba a centrar en lo que ponía..., en lo último. Y era todo un

examen de poner trazos, un hueco en blanco para poner algo...

(Hablan a la vez)

- No puso el pasado...(¿) ni nada de eso, ¿eh? Porque el examen...

- Pues me estuve estudiando... O sea, pero me estuve estudiando todo lo que se suponía que entraba...

- Eso de..., o sea, el de... (¿)

- Ah... Yo creo que los profes son así... Yo creo que no son así siempre, ¿sabes? Yo creo que cuando salen de la universidad todos dicen: “voy a ser un buen profesor”; pero luego se topan con alumnos que...

- Que no vale la pena...

- Que tela marinera y dicen: “voy a ser buen profesor por aquí. Como me den por saco a mí...”

- Mira el profesor de matemáticas qué bueno es.

- Es que tenían que ser todos así.

- Ah, claro... Es bueno...

- Ya te digo. Tenían que ser todos los profesores así. Te explica bien, te ayuda, te... si tienes algo mal te dice “pues esto, esto...”

- Yo no entiendo que casualmente yo pienso que los profesores malos... (¿)

- Debería tener un poco más..., un poco más duro, pero en su... Es bueno, te lo explica... Todo lo que te tiene que explicar te lo explica bien..., perfectamente.

- Por lo menos no te dice borderías; contigo habla bien...

(Hablan a la vez)

- Y puedes hablar como una persona, un adulto... O sea, muchos profesores no te hablan

como si fueras..., no.

- A mí no me han... (¿) como si fuera mi amigo, ¿sabes?, pero...

(Hablan a la vez)

- Pero es que el profesor tiene que ser tu amigo. Estás durante los..., ¿cuánto estás, nueve meses con él?, con una persona viéndole todos los días o casi todos los días una hora diaria...

- A mí con llevarme bien con él me vale, pero...

- Hombre, ¿qué quieres que te diga?, luego que me vengan profesores como la profesora de inglés, ¿sabes?, y que la estés viendo todo el año con ese mal humor que tiene...

- Y te suelta unas borderías que...

- Llego a inglés todos los días con...

- Inglés...

- ¿A que sí?

- Lo peor.

- Dan ganas de dejar de ir.

- Las horas de inglés son eternas. Eternas. Eternas... Parece que no se van a terminar nunca.

- Pero de todas formas es lo que decís, muchos profesores..., que a mí no me extraña; o sea, dicen: es que los chavales de hoy en día luego salen fuera..., cuando ya somos más mayores, del instituto, y que si le han dado una paliza. Pero tío, ¿tú sabes cómo te comportas muchas veces dentro del instituto? ¿Tú sabes cómo tratas a veces a la gente? Yo he visto un montón de gente, y niños que son más problemáticos o lo que sea, les sueltan unas cosas..., y es que ya le has destrozado. Sobre todo poner en ridículo a alguien delante de toda una clase. A mí eso me parece fatal.

- Que eso lo hacen...

- Eso es... Lo peor.

- Si tienes que decir algo... Si tienes que decir algo no cuesta nada llevar: “oye, ven un momentito, que quiero hablar contigo”

- Y se lo sueltas.

- Tío... No, pero no hace falta dejarlo... O sea, es que a mí... A mí me pasó con un profesor de pequeña, y digo: “mira, si tienes algún problema de lo coges y me lo dices fuera, pero a mí no me lo vuelvas a decir dentro de la clase”.

- Es que te dejan... Porque todo el mundo empieza reírse y jajá, y jajá, y te quedas tú...

(Hablan a la vez)

- Luego el niño lo que hace en vez de tomárselo a mal y decir: joer, pues voy a decir “qué guay, me ha echado la bronca”, para que mis compañeros no sepan que me ha afectado...

- Que le duele.

- Pues así luego cada vez que le echan la peta, pues va el niño y va presumiendo, pues como la gente que presume de: “yo tengo no sé cuántos partes por no sé cuánto...”, ¿sabes?

- Pues claro.

- Es que es verdad, hay niños pequeños y... No tienen que hacer eso; pero es que exigen un respeto muchas veces los profesores que no...

- Que ellos no dan.

- ...que no se merecen, porque es que somos personas. Somos personas... Aunque somos más pequeños que ellos, tenemos..., o sea, a estas edades ya se tiene una cierta capacidad de pensar; no desarrollada del todo, pero...

- Y sobre todo tienes sentimientos...

(Hablan a la vez)

- Pero lo suficiente como para poder decir: “oye, que yo tengo mis derechos, a mí no me tienes por qué hablar mal. Si yo he hecho algo mal me vienes y me lo dices como una persona”.

- ¿Pero a que luego tú sí le tienes que tener respeto?
- Claro.
- Exactamente.
- ¿A que luego tú no puedes levantar la voz?
- Luego te contesto mal, ¿y qué? Y luego dicen: si me contestas bien...
- Porque ellos lo tienen tan fácil como decirte: “a Dirección”; y tú: venga..., pero contéstame.
- Luego dicen que..., que es que luego dicen que los alumnos no son igual que los profesores.
- Yo de pequeña en una clase, no sé si tú te acordarás, en la que un chico..., pues era un chico más problemático, todo lo que tú quieras, pero luego era un buen chaval; la profesora un día se mosqueó con él y empezó a darle collejas...
- Collejas...
- Y cogimos y yo me acuerdo de haber bajado a Dirección y decirle: “oye mira...”; y a la profesora esa entre todos los padres logramos...
- Echarla.
- ...echarla.
- Pues yo te digo que la profesora de gimnasia del colegio donde yo estaba un día porque le dijo el chaval: “no hago esto porque me hago daño y no sé hacerlo”, le dio un hostiazo; y se lo dijimos a la directora y dijo: “es imposible. Ella no puede hacer estas cosas”. Y se lo dijimos a nuestra tutora y nos dijo lo mismo; y al final la piba siguió haciendo lo que le daba la gana y el niño se quedó con el hostiazo, y...
- Claro, pero es que...

(Hablan a la vez)

- Yo es que me cojo y me vuelvo...

- ...(!) collejas alguno, y...(!); pero yo creo que era porque era negro. Yo creo que es racista ese hombre.

- ¿Quién es?

- Basilio.

- Basilio...

(No se entiende)

- No, pero es que es verdad...

- Es que, ¿no lo podrían decir mejor? Digo yo, qué les cuesta en vez de decir: “estás comiendo el chicle...(!)”, decir: “por favor, ¿puedes tirar el chicle?”. A mí lo que me contestó una vez..., ¿qué me dijo a mí?

- ¿La de inglés?

- Buah, dice tantas cosas al cabo del día...

- A mí me dijo una vez una cosa que dije: bufff..., este es el colmo de los colmos...

- Yo... La verdad es que yo entiendo que conmigo no se lleve muy bien, ¿sabes?, porque yo la he dado con la puerta en las narices... Sí, pero fue sin querer, ¿no?, pero yo creo que todavía se acuerda esa mujer.

(Risas)

- No, pero...

- La verdad es que yo llego y yo entiendo que la gente esté hasta las narices de mí, porque yo llego el primer día de curso, no hemos ni empezado y ya le estoy pidiendo que me cambie de clase; y yo no voy tranquilamente y le dijo: “oiga, cámbieme...”; no, yo fui y le dije: “cámbiame

de clase, que estoy en la clase de los tontos”, y claro, María dijo ya: “joder, Ruth, lo podías haber dicho de otra forma, no sé qué”.

- ¿En la clase de los tontos?

- Es que estaba en 4ºC y yo me llevo muy mal con ellos, y yo cogí y dije: “pues...”; y eso. Y yo era... O sea, en vez de ir tranquilamente, yo voy avasallando...

- Es que si no te hacen caso. Eso... Yo entiendo que decir las cosas así pues está mal...

- Sí, pero...

(Hablan a la vez)

...(¿) me he hartado de decir las cosas bien, y a veces es que no te hacen ni caso. Me acuerdo todavía con el profesor de 2º de la ESO, no sé si os acordaréis, el de Matemáticas...

- Buah, ese estaba...

(Hablan a la vez)

- Bueno, yo era la delegada de clase, y me tenía una tirria... Pero es que me insultó, es que era exagerado, pero me insultó.

- A mí lo que me revienta es que un profesor no dé clase.

- Es que... Que te pidan un examen que llega la nota; pues si no me das clase, no me explicas lo que tengo que hacer, no me... Pero es que era... Yo es que...

- Pero lo de aquel hombre era muy alucinante.

- Yo no sé qué pasó, que te insultó, no sé qué te dijo, te pusiste de pie y diste un manotazo en la mesa y dijiste: “cállate que no sé qué”.

- Mira, en clase... En nuestra clase...

- Yo me quedé así y digo: vale...

- ...hicimos una carta, la famosa carta...

- Ah, sí, la famosa carta.

- La famosa carta.

- La hizo Ruth...

- La hice yo...

- La hizo Ruth con ayuda nuestra. O sea, yo dije también alguna cosa... O sea, la hicimos entre unos cuantos, ¿no?

- Y luego pasando la carta, todo el mundo firmando...

- Firmamos... Firmábamos los que estábamos a favor de esa carta. Bueno, pues entró el tío en clase y lo primero: “no os penséis que me vais a echar...”; “quiero ahí. ¿Quién ha dicho nada de eso? Usted el primer día de clase dijo que para el buen funcionamiento de la clase dijésemos lo que..., o sea, lo que pensemos que se puede mejorar. ¿Ahora le molesta? Pues no haber dicho nada”. Dijo: “¿quién ha escrito la carta?”; o no, quién ha escrito la carta no, quién ha firmado o quién está a favor...

- Sí, pero es que luego la gente...

- ¿Sabes quién se levantó? ¿Sabes quién se levantó? ¿Quién fue la única que se levantó en clase? Yo. Todo el mundo...

- Luego lo que dijo...

- Todo el mundo sentado. Digo: “tío, me parece...”

- ¿Pero cuándo estás hablando, de ESO?

- De Segundo.

- De Segundo de la ESO. O sea, me pareció...

- Pero si la carta esa le escribí yo. La de nuestra clase la escribí yo.

- La escribimos nosotros cuatro...

- Pero es que se escribieron muchas.

(Hablan a la vez)

- Empezamos nosotros, y después empezaron las demás clases.

- Sí.

- Nosotros fuimos la primera.

- Pero luego dijo, dice: “los que hayan firmado esta carta que sepan que van a estar suspensos”.

- A mí me lo dijo.

- Lo dijo. Digo: “usted suspéndame, que le aseguro que me voy al...”

- Al final no me suspendió. Aprobé.

(Hablan a la vez)

- Pero a mí me bajó la nota.

- Y desde ese momento yo tengo un flash en Matemáticas que luego en Tercero... En Tercero empecé con un suficiente, y yo: Dios mío, que me muero.

- Con la Aurora.

- En la segunda evaluación tuve un bien y en la tercera un notable; pero lo que me costó... Y claro, si no aprendes lo del principio, luego cómo vas a llegar ahora a hacer...

- En Segundo, pero era un tío además...

- Es que te quedabas dormido.

- Pero una cosa... Además es que yo después de la clase..., porque mantener un... O sea yo... (i)

(Hablan a la vez)

- ... y después...

- Pero es que ya llegaba al colmo de los colmos...

-(¿), vale, me he pasado, no lo tenía que haber hecho así, pero es que no te puedes poner como te has puesto; es que esto no es una clase...

- Esto se supone que es un estudio, no un chismorreó, ¿eh? Porque parece una clase de marujas.

(Risas)

- MODERADOR: Y TENÉIS QUE GENERALIZAR MÁS, NO CENTRAR EN NOMBRES CONCRETOS, ¿NO? EN GENERAL LOS PROFESORES Y LOS ALUMNOS, ¿NO?

- Es verdad.

- Son casos. Son casos de profesores...

- Son casos para los alumnos...

- Es un estudio, somos cobayas...

(Risas)

- A mí lo que me joroba es que..., mira, nos enseñáis derechos humanos, la igualdad, que todos somos iguales, no sé qué...

- y luego no lo practicáis...

- ...pero luego no lleváis el... Por lo menos algunos, ¿no? Por lo menos se sigue..., el que tiene poder sigue estando por encima de todos y se le sigue sin poder decir nada; porque otros...
(¿)

(No se entiende)

- Lo hemos corroborado, tío, día a día. Porque fíjate, cuando hemos tenido problemas con el profesor de física y se lo hemos comentado a la tutora, las cosas claras, se ha callado la boca como diciendo: “no puedo hacer nada”. Pues si es la tutora lo primero que tiene que hacer es hablar con él...

- Solucionar tus problemas.

(Hablan a la vez)

- Esta mujer se escaquea de las cosas como puede.

- No, pero ella habla...

- Habla pero no habla.

- Claro.

(Hablan a la vez)

- Ella lo comenta. Ella lo comenta y lo mete así como que...

- Pues no, tiene que... (¿)

- Pero es que las cosas hay que decirlas, porque hay gente que no se da por aludida...

- Claro.

- Entonces si la estamos diciendo que tenemos un problema y que...

- Ella es muy diplomática, y dice las cosas...

- Claro. Y es nuestra representante..., o voy yo, ¿sabes? No, yo no voy, que si no me catean...

(Risas)

- Porque es que un profesor no te puede suspender por eso. Si hablas las cosas...

- Es que..., pero luego siempre hay recelo. Luego siempre queda eso de que... (¿)

(Hablan a la vez)

- A mí que me bajen la nota, yo hasta el año que viene que no me cuenta, o sea...

- Pues a mí como me sigan bajando la nota, se me va a caer el pelo.

- Es que eso... Nos callamos, y si se hubiesen callado los obreros de hace no sé cuántos años, ¿qué? ¿Ahora mismito estaríamos así? No.

- Pero si es que no nos movemos, Angélica. Desde primeros de curso hemos tenido problemas con este tipo de cosas, y siempre nos hemos callado la boca; pues normal que ahora nos vengan todas de golpe, y nos den..., y que nos den bien en la cara...

- Pero porque es más fácil escaquearse.

- Porque yo llevo diciendo todo esto, todo este problema, incluso los porrones, los montones que tenemos de exámenes que se nos acumulan unos encima de otros y que los profesores no tienen piedad de nadie, lo llevo diciendo desde principio de curso. ¿Hemos... (¿)? No. ¿Qué pasa ahora? Pues las consecuencias.

- Si el año pasado nos pasó lo mismo.

- Las consecuencias de callarse la boca.

- ¿Si te acuerdas, Bea? El año pasado nos pasó lo mismo. La única que nos hizo caso, la de Matemáticas. Que dijo...

- Pero porque las Matemáticas..., lo hacía así. El primer día decía: este día eso; porque sabía más o menos la materia que iba a dar. Claro... Por ejemplo, estamos dando clase y estén hablando de que su padre se había..., y que se había caído y que no sé qué; pues porque eso era una clase pues como que no.

- Mira, entiendo que... (¿) el curso, el primer día para...

- Pero es que yo pienso que este centro está mal organizado, porque desde el primer ci...,

desde el primer día del curso, o por lo menos desde la primera evaluación, desde el primer día deberían decir: esta es la semana de evaluaciones; y empezar a poner los exámenes.

- Eso en muchos institutos lo hacen, y...

- Eso en el instituto de Manuel le daban una hoja que le ponían: Hoja de Evaluaciones; y los meses del año, y las fechas de la evaluación. Pero es que de esta manera cada uno hace lo que le da la gana.

- Claro.

- Es que se supone que eso lo tenemos que saber; según ellos.

- Ellos... (¿) están obcecados que lo único importante es su materia y no miran nada más. Cuando no se dan cuenta que tenemos varias más.

- Hay algunos profesores que sí, pero son la minoría.

- Pero son..., ¿qué asignaturas son? Angélica, ¿qué asignaturas son?

- Cultura Clásica...

- Evidentemente. Es que yo necesito que me den un poco más de espacio en Física, que necesito a lo mejor cuatro días para estudiar, no en una que necesito una tarde. Yo me tiro un mes y le dijo: profe, cómo pretendes que haga un examen ahora global, con todos los...

- Ya, eso es otra cosa.

- Digo: es que no se puede. Es que luego pretendéis que todos aprobemos, pero es que es imposible. No se puede. Vale que estemos estudiando y que tengamos que... Pero cosa...

- Claro, claro, claro.

- MODERADOR: ¿PERO VOSOTROS ESTUDIÁIS REALMENTE?

- Yo estudio.

- Hombre, pues sí.

- Yo estudio.

- ¿Qué es lo que hacemos aquí?

- Pero él tarda para corregir un examen, puede tardar dos meses; imagínate... Es corregir un examen. Imagínate lo que es estudiar.

- Pero es corregir un examen que lo único que tiene que hacer es decir: a ver, aquí tiene que dar mil y pico julios, ¿lo da?; sí, está bien. ¿Lo da? Sí, está bien. O sea, no tiene que hacer nada más. Nosotros lo tenemos que trabajar.

- No, jolín... No sólo que dé el resultado, porque la Física y la Química... La Física no sólo es el resultado, es todo el planteamiento que has dado.

- Pero si te da bien el resultado, ya tienes el punto hecho y ya lo tienes bien.

- Hombre, si te has quedado ahí, dices: bueno, es que he hecho todos los dibujitos, no sé qué..., vale, vamos a puntuarlo... Pero si te da el resultado el ejercicio está bien, porque no tiene más.

- Ya, eso sí.

- No, pero...

- Si ve uno... Él coge su examen, lo corrige, y está viendo, va pasando y va poniendo la nota, y no tiene nada más que hacer, nosotros nos lo tenemos que empollar.

- Pero imagínate lo que tarda para corregir; imagínate nosotros para estudiar.

- Una tarde. Una tarde; si se pone... (¿) lo hace en una tarde, porque no tiene más que hacer... Bueno, no tiene más que hacer..., de las otras clases también tendrá, pero vamos...

- Claro. Pero es que es lo que yo digo; digo: mira, tú para corregir un examen necesitas un tiempo... No, no... Ya... Pero cualquier profesor...

(Hablan a la vez)

- No. Lo que tenemos que hacer es decir: una semana... A nosotros nos dais una semana a veces para estudiarnos un examen, pues una semana para corregirlos.

- Como que te van a hacer caso.

- Ah, no, no... O sea...

- Te van a hacer caso...

- Si yo doy esfuerzo, yo exijo esfuerzo por parte de la otra persona.

- Ya.

(Hablan a la vez)

- Si a mí me das una semana para estudiarme un examen, yo te voy a exigir lo mismo.

- No te dan una semana.

- No, pero es que te van...

- Porque en esa semana tienes otros tres o cuatro exámenes a la vez que el otro y te tienes que dividir. Vale.

- No, pero te van a decir: “tú tienes que estudiar todos los días, así que no tienes una semana, tienes desde el día que te lo dimos, a lo mejor va a hacer un mes”; digo: sí, como que tengo que poner a estudiar todas las asignaturas toda la tarde, y me hago un lío... Además, ¿qué se creen? Vale que es otro trabajo, pero no podemos vivir por la mañana de ocho a tres...

- Estudiando.

- ...estudiando. Llegas a casa, comes. De cinco a diez...

- Estudiando.

- ...estudiando. No, porque la vida es otra...

- Pero no... No, se podría hacer, pero si no te mandaran deberes extras.

- Pero se podría hacer cuando esté en la universidad, no cuando estés en el instituto.

- Pero me refiero, que se podría hacer... Si quisiéramos lo podríamos hacer, pero si encima decir: no, te tienes que estudiar toda la teoría que has dado por la mañana; te pongo unos ejercicios para no sé qué, para no sé cuántos...

- Y luego además tienes examen al día siguiente y te tienes que repasar todo lo que has dado...

- Y dices: vale, bien...

- Que vale, que sí, que se puede hacer, pero que en realidad no, que no... (¿)

- Sí, pero no.

- MODERADOR: QUE LLEVÁIS UNA VIDA MUY DURA LOS ESTUDIANTES, ¿EH?

- Sí.

- Sí.

- Los profesores menos.

- Menos que antes.

-MODERADOR: LOS PROFESORES ES SUAVÍSIMO TODO.

- No. Que no te estamos diciendo eso.

- Pero que muchas veces es como: estáis estudiando, tenéis que hacerlo. No te digo... Antes, mi padre me ha enseñado sus libros de cuando él estudiaba y no tenía nada que ver con esto. O sea, en realidad nosotros estamos relajando y durmiendo, pero se creen que de todas formas podemos dar mucho de sí, y en vez de ponerte los exámenes en un mes...

- Luego encima disfrutan, disfrutáis llamándonos tontos.

-...(¿) todo el curso.

- Es que disfrutáis. Os da gusto llamarnos tontos.

- Ahí está un profesor que llama parásitos a sus alumnos.

- ¿Ah, sí?

- Sí.

- ¿Cómo?

- MODERADOR: YO HE DICHO QUE LOS GRUPOS... QUE LOS GRUPOS..., LOS QUE SE APROVECHEN DEL OTRO..., DE BROMA. YO SIEMPRE LA IRONÍA.

- No, no; pero no eres tú, profe, tú tranquilo.

- MODERADOR: LA IRONÍA.

- Tú no eres.

(Risas)

- ...(!) te cito directamente.

- Eso.

- Claro. Pues el de gimnasia...

- Bueno, la empezamos...

- Ah, es que lo que me parece muy fuerte es que el de gimnasia le falta el respeto... (!)

(Hablan a la vez)

- ...(!) te mira el culo.

- Pero es que también os quejáis...

(Hablan a la vez)

- Porque el otro día cuando estábamos haciendo la prueba, la estabas haciendo tú, me parece...

- ¿Por qué... ?

(Hablan a la vez)

- ... (¿) no tuvo que ver con ella. Tuvo un fallo...

- El fallo que tuvo, porque no dijo que eso era un fallo...

- ¿Al Morella? Le puso un fallo que no era y le... (¿) bajar la nota, y a ti, tu tuviste un fallo y te lo quitó.

- Eso lo hace con todas las tías.

- Y tú...

(Hablan a la vez)

- A mí me da lo mismo. A mí me da igual...

(Hablan a la vez)

(Interrupción)

- Hola. Estamos abordando tu lugar... Estamos grabando...

- MODERADOR: : NO, PERO NO HAY QUE FOCALIZAR SÓLO EN UNA PERSONA, SINO EN GENERAL...

- Hablamos...

- No, pero es que el tema es...

- Bueno, pero hay... Vale, pues algunos profesores, porque aquí está... (¿) el profesor en realidad, pues algunos profesores insultan a sus alumnos...

- Es verdad.

- Sí.

- Pero poniéndolos de tontos.
- Y disfrutan.
- Pero diciendo: es que no se enteran de nada.
- Ignorantes, de que si inútiles, y muchas cosas.
- “Eres retrasada”; y es que esto lo dicen.

(Hablan a la vez)

- Así no te dan ganas de estudiar. Si te están llamando eso, pues...
- Yo pienso que deberían de ser más personas algunos profes y yo pienso que además debería ser un amigo, porque es el que te está enseñando, es el que...
- Y que nos... (¿) un poquito, que no somos tan malas.
- ... está contigo los 365 días del año; y yo pienso que muchas veces un chaval... Yo por ejemplo no, pero...

(FIN DE LA REUNIÓN)

LINEAS DE INTERPRETACIÓN DE LOS GRUPOS DEL ANEXO II

Debo señalar que el trabajo realizado en 1993 y 1994 concluía con el análisis de la producción discursiva de todos los Grupos de discusión en su conjunto, sin detenerme en una interpretación singularizada de cada uno de los Grupos; sin embargo en 2004 he preferido analizar cada Grupo de discusión por separado porque he observado una gran disparidad y diferencias importantes entre los diferentes grupos, debido quizás a que han cambiado bastante los contextos sociales y académicos en el seno de estos grupos de adolescentes. En los años 90 el BUP era una etapa selectiva a la que solamente accedía un porcentaje de adolescentes (alrededor de un 60%) que superaban la EGB con el título de Graduado Escolar a la edad de 14 años, mientras que en la actualidad tenemos en los Institutos de Secundaria a toda la población comprendida entre los 12 y 16 años y la selección se produce a partir de los 16, al terminar el curso 4º de la ESO. Ahora tenemos en los Institutos de Secundaria a toda la población adolescente entre 12 y 16 años, obligados a estudiar la ESO y entre esa población hay una diversidad extraordinaria de todo tipo, de motivación, de aptitudes, de actitudes, de diferencias psicológicas, culturales y lingüísticas. La mayoría de la población inmigrante está en los Institutos públicos (alrededor de un 75%) y no hay recursos suficientes para atender a tanta diversidad.

Es una variable sociológica y académica muy importante ya que condiciona de manera notable las expectativas académicas de los adolescentes en uno u otro sentido. La mayoría de los adolescentes de 1º de BUP veían esta etapa ya como un trámite hacia la Universidad; en cambio ahora los alumnos y alumnas de 4º de la ESO se plantean de modo totalmente distinto su futuro académico, pues muchos de ellos no quieren o no pueden hacer el Bachillerato porque desean otras alternativas académicas y laborales a partir de los 16 años, como los Ciclos formativos, trabajos temporales de baja cualificación etc.)

GRUPO 1º - 4º DE ESO (CHICAS)

IES Nª. Sra. de la Almudena

El análisis del discurso moral de este grupo, que es le más joven de los tres, nos ha permitido elaborar un elenco de actitudes éticas que reflejan una serie de valores morales que puede ser clasificados provisionalmente y con cierta cautela en dos grandes grupos: valores modernos y valores posmodernos. Todos están extraídos de sus intervenciones y en total forman un grupo de actitudes y valores más propios de la modernidad o de la posmodernidad, sin que ello suponga que se trate de tipologías puras, ya que en las alumnas, como en los adultos, suele darse una mezcla de ambas tipologías. Es evidente que frente a estas actitudes se sitúan las actitudes opuestas y sus correspondientes contravalores, pues la vida moral es una continua elección de carácter dialéctico entre lo que apreciamos como bueno-malo y positivo-negativo.

Esta utilización de la tipología dual entre valores modernos y posmodernos tiene estrecha relación con uno de los apartados centrales de la Tesis doctoral en el que se habla ampliamente del significado moral y cultural de la modernidad y de la posmodernidad. Soy plenamente consciente de que las fronteras que delimitan las actitudes prácticas denominadas modernas y las posmodernas no son tan fáciles de establecer, pero pienso que en el caso de este Grupo de adolescentes se dan una serie de rasgos que permiten aplicar con cierta objetividad esta tipología. Como se recordará, en el apartado de la Tesis dedicado al tema de la Modernidad y la Posmodernidad se aplicó esta misma tipología a la sociedad española, intentando analizar si nuestra sociedad es o no una sociedad moderna o posmoderna en la actualidad. Por todo ello, el contraste entre la elaboración teórica de la Tesis acerca de las relaciones entre la Modernidad y la Posmodernidad y las actitudes éticas de este Grupo de alumnas, nos parece muy interesante.

Actitudes éticas -Valores modernos

Respeto
Igualdad
Autocrítica
Amistad
Dignidad
Esfuerzo

Libertad

Actitudes éticas – Valores posmodernos

Diálogo

Veracidad

Autenticidad

Asumir el rol ajeno

La impresión general sobre el discurso de este grupo de adolescentes es que tienen una gran incertidumbre ante el futuro, están llenas de dudas y de contradicciones y en muchas ocasiones son incapaces de hacer su autocritica ante los conflictos que viven en la institución educativa. Pero la autocritica es algo muy difícil que requiere una madurez personal y que, por desgracia, tampoco se da normalmente entre el profesorado.

Las actitudes propias de la adolescencia como son la crítica, la actitud de transgresión frente a las convenciones y la sensibilidad ante el menosprecio o desprecio en público que, según ellas, les hacen los profesores, son otros de los elementos que configuran de modo especial su discurso. La ambivalencia y la ambigüedad típica de las adolescentes se ponen de manifiesto a lo largo de las sesiones en que, por un lado, quieren ser tratadas como mayores, como adultas, pero se dan cuenta también de que dependen de sus padres en un tipo de sociedad en que el dinero es el poder y ellas carecen de dinero y de poder.

Los temas que espontáneamente eligieron fueron variados, aunque hay uno recurrente, el que refiere al sistema educativo, a la institución escolar, centrada en la crítica a los profesores y en su angustia ante el futuro profesional que les aguarda. Es el primero y el último tema de todas las sesiones, lo que indica que es su gran preocupación en esa etapa de su vida. Los demás temas de los que hablan son: la igualdad de oportunidades para todos, sobre todo para las “extranjeras”; la marginación social; la política, la democracia y el feminismo como lucha por la igualdad.

Si hacemos un repaso detallado de los valores y actitudes que aparecen entreverados en su discurso se puede apreciar que los valores de la modernidad y las actitudes éticas que les son propias son ligeramente superiores a los de la posmodernidad, aunque ellas no sean conscientes de tal dualidad moral. Probablemente si se les preguntara directamente si se sienten modernas o posmodernas, dirían que modernas en razón de su estética, de sus formas de vestirse y de vivir, porque no creo que conozcan el significado de la posmodernidad en ninguna de sus variables.

Sobre el valor y la actitud de respeto hacia los demás debo precisar que ha surgido en el contexto educativo; ellas son muy sensibles al respeto en el ámbito de la institución escolar, ya que relatan varios casos de profesores o profesoras que les faltan al respeto (casos de Matemáticas en 2º de ESO, de Inglés y de Educación Física en 4º de ESO) mediante insultos (“Eres una retrasada”, “Sois parásitos” o “tontos”), o bien que, según ellas, los profesores “disfrutan poniéndonos en ridículo”. Estas actitudes de desprecio a una alumna delante de sus iguales les duelen mucho y se quejan diciendo que “tenemos capacidad para pensar y tenemos sentimientos”. A la hora de intentar solucionar los conflictos que han mantenido con diferentes profesores cuentan que no se han podido resolver satisfactoriamente porque, como dicen ellas, “el que tiene poder siguen estando por encima de todos”. Con ello aluden a que la dirección del Centro ha zanjado los asuntos siempre a favor del profesor o profesora. Ellas terminan diciendo que los “profesores exigen muchas veces un respeto que ellos no dan”. Y este aspecto de la reciprocidad en el respeto hay que tenerlo en cuenta siempre en el ámbito escolar. Dicen, con razón, que el respeto debe ser mutuo; el problema es que ellas se sienten ofendidas por las conductas o el lenguaje de sus profesores y profesoras, pero ellas casi nunca tienen conciencia de que también faltan al respeto a sus profesores o les hacen sufrir con su conducta. Lo dicen en varias ocasiones y hacia el final de la reunión se expresan del siguiente modo:

- Bueno, pero hay... Vale, pues algunos profesores, porque aquí está... (¿) el profesor en realidad, pues algunos profesores insultan a sus alumnos...

- Es verdad.

- Sí.

- Pero poniéndolos de tontos.

- Y disfrutan.

- Pero diciendo: es que no se enteran de nada.

- Ignorantes, de que si inútiles, y muchas cosas.

- “Eres retrasada”; y es que esto lo dicen.

(Hablan a la vez)

- Así no te dan ganas de estudiar. Si te están llamando eso, pues...
- Yo pienso que deberían de ser más personas algunos profes y yo pienso que además debería ser un amigo, porque es el que te está enseñando, es el que...
- Y que nos... (¿) un poquito, que no somos tan malas
- ... está contigo los 365 días del año; y yo pienso que muchas veces un chaval... Yo por ejemplo no, pero...

Hay que sopesar en su justa medida esta crítica de las alumnas de mi Instituto, porque conozco de cerca el tema y la paciencia del profesor ante situaciones de indisciplina y de falta de autoridad es evidente en muchas ocasiones. Pero se debe reconocer que el trato con adolescentes diariamente genera situaciones de conflictividad que no son fáciles de resolver. Está comprobado en la práctica escolar que ni el autoritarismo ni el paternalismo son la solución adecuada para los conflictos escolares. La figura del mediador escolar está empezando a implantarse cada vez en más Centros educativos y sin duda constituye una ayuda eficaz en la solución de los problemas de convivencia en la comunidad educativa.

Sobre el valor-actitud de la igualdad las alumnas han hablado de este tema en diferentes contextos; el contexto en el que más han hablado de este tema ha sido el de la igualdad de oportunidades y de salarios en referencia a las “trabajadoras extranjeras dedicadas a la prostitución” en Madrid y a la enorme diferencia de salarios entre distintos tipos de profesiones: las de sus padres y las que ejercen otros hombres. Por último también se produjo un intenso debate sobre la igualdad entre los varones y las mujeres al tratar el tema del feminismo.

El tema de la igualdad de oportunidades de las extranjeras en Madrid, animó mucho el debate entre ellas, pues el hecho de que era un grupo femenino suscitó más su interés. Todas las alumnas consideraban que su trabajo (la prostitución) era la única oportunidad que se les dejaba, aunque algunas después llegaron a la conclusión de que también podían elegir otro tipo de trabajo, pero que no querían cambiar de oficio porque ganaban más con la prostitución y éste era un “trabajo más fácil”. Por otro lado, también decían que las controlaban las “mafias” y que eso era una “explotación”. Nuevamente la contradicción aparece en sus argumentaciones, ya que por un lado lo ven como un trabajo normal, tan digno como el de las actrices “porno” o de los “peep-show”, pero a la vez consideran que son explotadas por los proxenetas. La empatía que muestra este grupo de chicas hacia las extranjeras que ejercen en Madrid la prostitución deriva de que ellas valoran el “estado de absoluta necesidad” en la que han llegado a nuestro país y que no tienen otra

salida en la vida.

Para mí fue bastante sorprendente que casi todas las alumnas consideren que la prostitución es un “trabajo igual” que los demás, ya que si entregan su cuerpo a cambio de un dinero, también en los demás trabajos te explotan tu cuerpo, aunque de otro modo. Es curiosa la comparación de las prostitutas con las actrices “porno”, porque, según ellas, parecen dedicarse a lo mismo, pero unas viven en la calle y están expuestas a mayores peligros y las pueden ver los niños en la Casa de Campo; mientras que las actrices dedicadas a espectáculos “porno” lo hacen en locales privados y no parecen tener tantos peligros ni escandalizar a nadie. Una alumna dice: “Unas están como legalizadas y las otras no”. Su discusión en torno a si el trabajo de las prostitutas es tan digno como otro cualquiera tiene sumo interés y merece ser reproducido en algunos de sus momentos:

- Que a lo mejor es que les gusta el trabajo fácil, ¿sabes?, porque también debe ser les gusta el trabajo fácil. ¿Por qué hay prostitutas, muchas?, porque no les apetece meterse a una oficina, o porque...

- No, o para fregar casas.

- (No se entiende)

- O porque es por lo que le pagan, porque a lo mejor ...(¿) casa o lo que sea dices: jolín... Es más difícil a lo mejor, o...

- O no.

- A ti te han traído y es que es como mafias. O sea, a ti te dicen: “tú..., te han traído aquí...”

- Que es un trabajo fácil... Yo una vez...

- No. Para mí que no, ¿eh?

- ...vi en un programa que una mujer le dijo a una prostituta: “a ver, yo te pago dinero porque me limpies a mí la casa y dejas la prostitución”; y la prostituta le dijo que no.

- Porque es más fácil ese trabajo.

- Que por qué hay prostitutas...

- Por supuesto...

(Hablan a la vez)

- Que no. Muchas veces es porque alguien las dice...

- Porque les mola.

-...: “si haces esto te dejo aquí”; porque muchas veces piden una... O sea, ellos piden préstamos por venir aquí, y dicen: “pues mira, todavía no has pagado equis dinero, todavía no te has quitado el préstamo”. Hasta que no te lo quites, o sea, es que te vuelves a tu país; ¿y ellas qué tienen que elegir? O quedarse aquí y dar de comer a sus hijos o volverse a su país, y encima tendrán que devolver el dinero.

- Pero yo no estoy hablando de esos casos, o sea...

- Porque lo hace la mayoría.

- Y ya no de extranjeros, o sea, de gente española.

- Sí.

- Que les... No es que les gusta más; simplemente lo ven un trabajo más fácil y punto.

- A mí me parece muy bien, ¿eh? Se espatañan ahí en la cama, y toma, toma... Y ganan 50.000 pesetas por una hora...

- Por... (¿) un trabajo como todos los demás, y si encima te pagan... (¿), pues dicen: ¿por qué me voy a cambiar de trabajo?

- También.

- Claro que sí.

- Pero ya porque... Porque no sé, porque estará a gusto en su trabajo...

- Pero no debería ser en la calle, porque... (¿)

(Hablan a la vez)

- Hombre, no debería ser en sitios públicos, porque yo he ido a la Casa de Campo, y yo de pequeña iba mucho, y es que sitios donde puedes... Es que es como si se te ponen a pasear debajo de tu casa...

- Que vas a merendar con tus padres y tu familia...

- ...(!) haz lo que quieras, pero no lo hagas delante de la gente ni..., y no pasees en bragas por ahí, porque las he visto.

- Sí.

- Y desnudas, con el ése al aire.

(Hablan a la vez)

- Pero es verdad que con mi primo me acuerdo que se nos reventó una rueda al volver del Parque de Atracciones y 40 encima del coche, y te quedas como diciendo: “tío, que somos niños de 10 años”.

- Una cosa es que hagan...

- Un matrimonio con tres niños, o sea...

(Hablan a la vez)

- Por mí que hagan lo que quieran, o sea, es que yo no me voy a escandalizar ni me voy a asustar; cada uno se gana la vida como puede.

- Sí, pero imagínate que tú tienes una niña y que pasas por ahí, y se te mete una prostituta en el coche.

- Pues es lo que yo digo...

- La niña pues... Y la ve ahí despelotada...

- Por lo menos que establezcan lugares para ello.

- Es que eso es lo que tendrían que hacer; no por ejemplo que vas a la Casa de Campo y te encuentras..., das un paso y te encuentras 20 preservativos ahí en el suelo; pues es asqueroso, qué quieres que te diga.

(Risas)

- Lo que hagan pues mira, que..., pues que hagan una zona, igual que hacen un parque para niños, o que hagan un parque..., pues que hagan unas zonas determinadas para ellas.

- MODERADOR: O SEA QUE ES UN TRABAJO IGUAL QUE LOS DEMÁS, ¿NO?

- Sí.

- Sí.

- MODERADOR: ¿ABSOLUTAMENTE IGUAL QUE LOS DEMÁS?

- Igual no, porque pierdes la dignidad.

- Igual no, pero igual de respetable, sí.

- MODERADOR: RESPETABLE.

- Es un trabajo.

- Por supuesto.

- Es que está vendiendo su cuerpo.

- Un albañil tiene... (¿)

(Hablan a la vez)

- Vendes lo que haces... (¿) tus manos, es diferente vender tu cuerpo...

- Pero tu cuerpo...

- ¿Por qué no?

- Cada uno con su cuerpo hace lo que quiere, igual que el que se hace pendientes y tatuajes...

- ¿Y no ves a un tío que se enrolla con no sé cuántas porque le gusta el... ? Pues esto es lo mismo; o sea, para mí esto es lo mismo. Te enrollas con la persona porque está buena, y ya está. Pues para mí es lo mismo, estás utilizando tu cuerpo. Pues es que...

Como se puede apreciar, casi todas las alumnas afirman que las prostitutas que, en su mayoría, son extranjeras están dominadas por los grupos de mafiosos y no tienen libertad para elegir; se ven forzadas a ejercer la prostitución. Y tratan de justificar ese trabajo diciendo que hacen con su cuerpo lo que quieren porque en todos los oficios utilizan tu cuerpo; en otro momento, una dice que es lo mismo que hacerse tatuajes o llevar pendientes; pero no saben definir si es un trabajo digno y respetable, porque dicen que no es digno pero sí es respetable.

En cuanto a la desigualdad de salarios de determinadas profesiones (albañil, guardia de seguridad, taxista, bombero, secretaria), todas las comparaciones se basan en el nivel de inseguridad y de peligrosidad de algunos oficios en que trabajan sus padres. Por ello los comparan con otros, como arquitecto o secretaria que, según ellas, no comportan ningún riesgo físico y sin embargo están bien pagados. En el caso de los bomberos, vuelven a incurrir en cierta contradicción porque opinan que es muy arriesgado su trabajo, pero según ellas casi siempre están sin hacer nada, ya que no hay incendios ni catástrofes todos los días. Creo que desconocen la preparación física que necesitan tener para ingresar en el cuerpo y el mantenimiento continuo que precisan para intervenir en cualquier momento. Por otro lado, no valoran el esfuerzo intelectual, la mayor preparación cultural y la responsabilidad de determinadas profesiones (por ejemplo, arquitecto), sino únicamente el riesgo físico de determinados trabajos, como el de albañil, taxista, guardia de seguridad o bombero. Indudablemente ellas hablan de los trabajos que conocen de cerca por sus padres o familiares y por ello reivindican mejores sueldos para los trabajadores que soportan mayor riesgo físico.

En cuanto al tema de la igualdad de los varones y las mujeres, este grupo de alumnas fue muy contundente al exigir la igualdad en las tareas de casa y de fuera de casa. A este grupo de adolescentes les parece que mucha responsabilidad sobre las actitudes machistas de los varones españoles la tienen también las propias mujeres, como sus abuelas o sus madres, que no permiten que los varones, maridos, hijos o hermanos, primos... realicen ninguna tarea doméstica, como fregar, lavar, planchar, cocinar etc. Ellas dicen claramente que se han de repartir equitativamente los papeles, las cargas y las tareas de casa si los dos trabajan. Para construir un futuro igualitario no se trata de luchar contra los varones, sino de hacerles ver a los chicos, a sus amigos o novios, que tienen que compartir los dos las tareas domésticas por igual.

Por último, el grupo de alumnas es sensible a la utilización discriminatoria del lenguaje en la sociedad, al referirse a determinadas profesiones siempre en género femenino, como “la chacha, la criada, la sirvienta, la señora de la limpieza”. En el apartado de la Tesis dedicado al tema de la reconstrucción actual del sujeto ético y en lo referente al feminismo, hemos incluido un amplio estudio del lenguaje en el que aparece este aspecto. Es muy importante que este grupo de alumnas sea consciente de la importancia de superar el lenguaje sexista, porque las palabras tienen un peso social indudable y las expresiones machistas invaden la vida cotidiana, los chistes, los refranes y los estilos de vida de los ciudadanos españoles. Baste un ejemplo, entre otros muchos, para ver la connotación que un mismo adjetivo tiene en el caso de aplicarse a un varón o a una mujer. Si decimos de un varón que es un “hombre público” designamos con ello que es conocido en la sociedad por su actividad profesional, por su dedicación a un trabajo que le permite ser conocido y valorado por sus conciudadanos; en cambio, si decimos de una mujer que es una “mujer pública” queremos decir todo lo contrario; es decir, que es una mujer dedicada a la prostitución y que su reputación es mala. Han sido las feministas y también muchos varones dedicados a la lingüística quienes más han insistido en que el lenguaje es reflejo de una realidad social injusta y desigual respecto a las mujeres y que los cambios sociales tienen que modificar los usos lingüísticos. Y para ello basta pensar en la cantidad de mujeres que han accedido a profesiones que tradicionalmente ocupaban solamente los varones; ese cambio en el mercado laboral ha introducido modificaciones que hace cincuenta años ni siquiera eran pensadas. Hoy día hay mujeres juez (juezas), mujeres médicas (doctoras o médicas), carteras (empleadas de correos), barrenderas, catedráticas, ingenieras, arquitectas, policías, mineras, soldadas etc.

Sobre la actitud y el valor moral de la autocrítica, hay que señalar que en muy pocas ocasiones la ejercen; aunque esto ocurre también en los adultos. El contexto en que aparece ese ejercicio de autocrítica es cuando se refieren a los estudios. Reconocen que no se esfuerzan lo suficiente, que no estudian, pero ellas no saben o no quieren analizar los motivos de esa falta de dedicación al estudio. En un momento determinado reconocen que no tienen hábito de estudio, pero no se detienen a analizar las causas de ello. Lo más corriente son las críticas a la institución escolar, sobre todo al profesorado. Casi ninguna de las alumnas quiere asumir su cuota de propia responsabilidad en su fracaso académico.

Los motivos que aducen para justificar su poco esfuerzo en el estudio son que no tienen casi tiempo para estudiar debido a que cuidan a hermanos pequeños, ayudan en las tareas domésticas, necesitan su tiempo libre para salir con los amigos, se sienten desmotivados ante determinadas materias, no tienen claras sus expectativas de futuro y, finalmente, dudan en si es mejor trabajar o estudiar. De todos modos, no es de extrañar que la autocrítica no sea frecuente entre los adolescentes, puesto que en el ámbito educativo en el que llevo trabajando muchos años no es tampoco usual la autoevaluación ni la autocrítica entre el profesorado. Lo que suele suceder

en el tema del fracaso escolar, y puedo hablar por mi experiencia de muchos años como docente, es que se atribuye la responsabilidad a otros, a factores externos. Así, los profesores responsabilizan en primer lugar a los alumnos y al ambiente social y cultural. Los alumnos suelen acusar al profesorado, a los programas y al Instituto. Finalmente, las familias, los padres, achacan casi siempre los malos resultados académicos al profesorado, al Ministerio de Educación y al Centro educativo. En contadas ocasiones he visto que cada agente de la comunidad educativa analice a fondo las causas del fracaso académico y ofrezca pautas de colaboración a los otros sectores de la comunidad educativa.

Un valor que es muy apreciado por los adolescentes es el de la amistad y la actitud amistosa que ello conlleva. El grupo de amigos y de amigas es muy importante en la adolescencia; sin embargo, el contexto en el que ellas hablan de la amistad no es, en este caso, el del grupo de amigos o amigas, sino de los profesores. Ellas consideran que un profesor o profesora debe ser un amigo del alumnado, porque “pasamos juntos nueve meses al año”. Las críticas que hacen al profesorado en varios casos que narran con cierto detalle siempre se basan en la pérdida total de confianza en el adulto, en el profesor o profesora. Ellas no quieren gente amargada en clase, sino alguien con carácter positivo, con dinamismo e ilusión que les transmita entusiasmo y motivación.

Esa exigencia de dedicación y esfuerzo, de amistad para con las alumnas, no es correspondida en muchas ocasiones por ellas, pero de eso no hablan en ninguna sesión. Ellas no son conscientes de que estar nueve meses juntos para trabajar con el profesorado en clase implica un nivel de responsabilidad y de compromiso que ellas no tienen casi nunca. Es cierto que son adolescentes que fluctúan entre la niñez, la espontaneidad y la responsabilidad; pero también es cierto que son muy sensibles al afecto, a la amistad y al compañerismo. La amabilidad que exigen al profesorado no es correspondida por ellas, ya que se dedican a sus “juegos”, a sus diversiones y olvidan casi siempre que el estudio exige un esfuerzo intelectual y un compromiso moral. Quizás haya influido en este ambiente lúdico y relajado cierta teoría psicopedagógica del juego como sistema de aprendizaje. Es normal que el juego en la infancia sea un elemento esencial y que muchos juegos lingüísticos, matemáticos, históricos y literarios puedan ser utilizados como instrumento de aprendizaje; sin embargo, en la adolescencia y en la etapa del Bachillerato ya no todo se puede aprender jugando y la necesidad de la abstracción conceptual es fundamental en el desarrollo cognitivo y muchos alumnos no saben, no pueden o no quieren realizar ese esfuerzo. Eso sucede en todas las materias, especialmente en las que tienen un aparato formal complejo como las matemáticas o la física. El juego más difícil de jugar es el del aprendizaje con esfuerzo y con constancia. Uno sigue defendiendo el lema clásico de “enseñar deleitando”; pero ese lema se torna casi imposible en la práctica docente si el alumno no quiere “aprender deleitándose”.

El tema de la amistad entre el profesorado y el alumnado no es fácil de resolver en la Enseñanza Secundaria, puesto que no hay una relación simétrica entre iguales, sino que hay

alguien que finalmente es un juez que evalúa y que tiene que poner calificaciones al alumnado. De ahí que el término “amistad” que a las alumnas les agrada no sea el correcto, y creemos que es preferible emplear otros términos como confianza, cooperación y mutuo respeto. Se trata de generar un clima de confianza, de consenso y de pacto en el aula entre el profesorado y el alumnado; dicho pacto se debe renovar continuamente y debe durar todo el curso escolar. Las “reglas del juego” han de ser conocidas por todos desde el principio de curso y nadie puede romperlas de modo unilateral, pero el alumnado debe saber que las calificaciones dependen finalmente del profesor o profesora. Por eso no tiene sentido ocultar ese “poder evaluador” del profesorado, que en última instancia es quien actúa como un juez y no como un amigo.

El paralelismo y la complementariedad de nuestra función educadora con la de los padres son evidentes, pero los educadores en el Instituto o en el Centro de Secundaria no somos sus padres y no podemos ejercer nuestra profesión de modo paternalista y compasivo. El tema de la motivación o desmotivación del profesorado es muy importante y sobre él se ha descargado gran parte de la responsabilidad del fracaso del sistema educativo; sin embargo, el asunto es muy complejo y habrá que recomponer la confianza entre padres y educadores y hacer ver claramente a los adolescentes que en casa y en la escuela la amistad sin autoridad es un engaño, un fraude de los padres y de los profesores y que la autoridad sin confianza mutua puede degenerar en autoritarismo y en continuo conflictos.

Otro valor y otra actitud que en algún momento cita el grupo de alumnas es el de la dignidad. El único contexto del discurso en el que se habla de ella, es cuando discuten si el trabajo de las prostitutas de Madrid es un trabajo como otro cualquiera. Casi todas las alumnas confiesan que es igual que otro trabajo, porque también en otras profesiones vendes tu cuerpo, tus manos, tu cuerpo. Una de las alumnas dice que no es cierto, porque si te dedicas a la prostitución “pierdes la dignidad”. Otra compañera le contesta: “No es igual, pero es igual de respetable que otro trabajo”. Después se zanja toda la discusión cuando otra alumna dice: “Con tu cuerpo tú puedes hacer lo que quieras; es lo mismo que el que se pone pendientes o tatuajes”. Ahí se termina todo el tema de la dignidad del trabajo de las prostitutas; ninguna se detiene a analizar por qué es indigno ese trabajo o si es tan respetable como otro cualquiera, ya que según ellas con su cuerpo cada cual hace lo que quiere. Las alumnas no reparan en absoluto en el contexto de falta de libertad de las prostitutas que son explotadas por sus proxenetas y controladas en sus ganancias. Consideran que es “respetable” su trabajo porque “pueden hacer con su cuerpo lo que quieran” y que además en todos los trabajos te explotan, utilizan tu cuerpo. No se dan cuenta de que no hacen lo que quieren con su cuerpo, sino lo que les pida el cliente, que es quien paga. Es curioso la confusión entre la dignidad de la persona y el trabajo respetable de ejercer la prostitución. Hacen un análisis del trabajo en el sistema capitalista muy curioso, pues comparan el capricho de grabarse un tatuaje en algún lugar del cuerpo con la prestación de servicios sexuales a un cliente por una cantidad de dinero. El oficio de la prostitución por el que venden su cuerpo directamente como objeto de

explotación sexual no es comparable con un trabajo intelectual y manual en el que se desarrollan otras habilidades y destrezas.

Ellas consideran que la necesidad de alimentarse y de sobrevivir es tan grande en estas jóvenes extranjeras que alguna haría lo mismo si se viera en caso de extrema necesidad. Por tanto, su idea de la dignidad personal, de ser un fin en sí mismo, un valor absoluto no parece haber penetrado en la mente de la mayoría de las alumnas. Realmente confunden, como diría Antonio Machado, valor y precio.

El valor y la actitud del esfuerzo por parte del grupo de alumnas es una de las cuestiones que presenta menos objetividad a lo largo de las sesiones. Ellas consideran a veces que no estudian casi nada y en otras ocasiones dicen que hacen todo lo que pueden, pero que no tienen suficiente tiempo para estudiar porque ayudan en casa, necesitan salir con los amigos etc. En otro momento reconocen que no tienen hábito de estudio y que por eso fracasan en varias materias; aunque también son críticas con las calificaciones del profesor de Educación Física porque reconocen su esfuerzo y se quejan de que las aprueban solamente por el hecho de esforzarse en la realización de los ejercicios físicos.

Las últimas encuestas que se han hecho en España sobre la actitud ante el estudio de los alumnos de Secundaria refleja que la gran mayoría de alumnos reconocen que no estudian lo suficiente. Mi experiencia como profesor corrobora esos datos, ya que el tiempo medio que dedican al estudio diariamente no llegan en muchos alumnos de Secundaria a una hora diaria, al menos en los Institutos públicos en los que he ejercido. La obligación de estudiar algo los fines de semana les parece insoportable a la mayoría de alumnos y las técnicas y el hábito de estudio les son ajenos casi completamente. Es ahí donde quizás radica la contradicción mayor, ya que ellas piensan que estudian, que se esfuerzan, pero probablemente no obtienen el rendimiento esperado porque carecen de técnicas de estudio de capacidad de concentración y, debido a los fracasos en los exámenes se sienten cada vez más desmotivadas.

Uno de las mayores dificultades con la que se encuentran muchos estudiantes adolescentes es que no tienen un ambiente favorable en casa para estudiar, ya que los padres trabajan todo el día fuera de casa y están solos en el hogar cuando vuelven a mediodía. Se pasan varias horas ante la

televisión, escuchando música o jugando con el ordenador. Las tardes no las dedican a un estudio sistemático y continuado de las materias del curso, sino que se dedican a otras actividades complementarias como clases de inglés, informática etc. o bien, en el caso de este grupo de alumnas, a atender las tareas domésticas de su casa. Probablemente, el valor del esfuerzo lo miden en términos de rentabilidad inmediata de éxito escolar y, dado que fracasan en muchos casos en las calificaciones académicas, se sienten cada vez más desmotivadas ante el estudio.

La secuencia de hechos que viven muchas alumnas de la ESO, al menos en nuestro Centro, es la siguiente: esfuerzo - fracaso escolar – desmotivación – menor esfuerzo- mayor fracaso escolar – mayor desmotivación y abandono de los estudios. No en todos los casos se produce la deserción y el abandono de los estudios, pero en los casos de alumnas del Instituto en que yo trabajo es bastante frecuente este proceso en 3º y 4º de ESO.

Tras analizar los valores y actitudes que podemos calificar de “modernos”, vamos a detenernos ahora en los valores y actitudes que hemos denominado posmodernos: el diálogo, la veracidad, la asunción del rol ajeno y la autenticidad. Hemos tomado la decisión de considerar valores y actitudes más propias de la posmodernidad aquellos en los que parece predominar un sentido dialógico, social y comunitario y a la vez una sensibilidad mayor por ser auténticos, ser fieles a sí mismo y decir la verdad aunque sea algo doloroso. Todos estos valores y actitudes son más adecuados al clima cultural de la posmodernidad porque encajan bien con lo que Charles Taylor denomina el “giro expresivista” de las actuales sociedades desarrolladas.

El valor y la actitud del diálogo con los demás surgen en el contexto de los conflictos que han tenido varias alumnas y un grupo entero en 2º de ESO en diversas ocasiones con profesores del Instituto. Las alumnas resaltan el hecho de que varios profesores y profesoras les insultan y les ofenden llamándoles “tontos”, “parásitos” y “retrasados”. Las adolescentes hacen hincapié en que no les gusta nada que les “pongan en ridículo en público” y prefieren que les reprenda en privado.

En el caso de un enfrentamiento colectivo que tuvo lugar en 2º de ESO el grupo se enfadó mucho con el profesor de Matemáticas porque, según ellas, no quiso hablar y dialogar con ellas, sino que utilizó un tono amenazador con el grupo y por este motivo, la mayoría de alumnos no se quiso identificar como autores de una carta colectiva por miedo a represalias del profesor o de la Junta Directiva del Instituto. Parece que el deseo de diálogo con los profesores lo aprecian mucho, porque es la base para generar confianza y amistad con los profesores. Y la realidad de este Instituto muestra que la mayoría del profesorado no dialoga realmente con el alumnado, sino que explica en sus clases y luego desaparece del Centro.

En cuanto a la actitud y el valor del diálogo con sus padres y hermanos, no se puede apenas decir nada, ya que solamente en alguna ocasión dan a entender que no dialogan mucho con ellos y que no tienen el mismo punto de vista sobre ciertos temas; por ejemplo, el reparto de las tareas domésticas en casa según se trate de chicos o de chicas. Las chicas se quejan de que en casa ellas tienen que realizar las tareas domésticas, mientras que los chicos no las hacen.

Otro tema de interés ético es el que se refiere al valor y la actitud de la veracidad, de decir siempre lo que ellos piensan y creen. El grupo no entiende por qué el Gobierno no ha dicho la verdad sobre la Guerra de Irak, ya que, según ellas mismas dicen, “se trataba de una guerra por el petróleo y nos han mentado”. A esta consideración una alumna añade que no le parece nuestra forma de gobierno una democracia ya que la democracia consiste en aceptar la decisión de la mayoría y la mayoría del pueblo español no quería que nuestro gobierno apoyara esa guerra.

Normalmente los adolescentes suelen decir lo que piensan; es decir, suelen ser veraces y por eso no aceptan que se les engañe, que se les mienta. Por eso tampoco entienden que los ciudadanos voten otra vez a un gobierno que miente y que les ha engañado, ya que en las elecciones municipales del 25 de mayo de 2003 y recién terminada la Guerra de Irak, muchos millones de españoles votaron otra vez al Partido Popular que es el partido del Gobierno.

Esta sensibilidad por el valor de la veracidad es interesante ya que indica que ellos son conscientes de que vivimos en un mundo dominado por intereses económicos y políticos en el que los “medios de comunicación” manipulan continuamente la información. La crítica a los medios de comunicación no ha aparecido en las sesiones, pero por mi experiencia docente conozco su escaso interés por los informativos de todos los canales de televisión y su escasa o nula lectura de los periódicos. Les he tenido que obligar a traer periódicos a clase, porque nunca o casi nunca los compran. A su edad, los adolescentes son conscientes de que la prensa, la radio y la televisión no dicen realmente la verdad, sino que sesgan las informaciones, aunque ellos no sepan explicar cómo y por qué. Es evidente que el tema de la veracidad y de la sinceridad está en perfecta sintonía con la crítica posmoderna al poder político y económico que controla la información en la sociedad actual y que intenta manipular cotidianamente la conciencia de los ciudadanos.

Otro valor y actitud que encaja bien con el clima de la crítica posmoderna a la sociedad occidental es la capacidad para asumir el rol ajeno, para colocarse “en la piel del otro” a fin de

comprender su punto de vista. Este tema surge cuando las alumnas discuten con mucho interés sobre el hecho de la prostitución en Madrid; sobre todo, porque se refieren a chicas extranjeras que ejercen dicho oficio en la capital. Dicen en varias ocasiones que “se ponen en el lugar de ellas”, “que entienden su situación” y “que no tienen otra alternativa”. Esa capacidad para ponerse en el lugar de otro, en este caso de las víctimas del tráfico sexual y también del trabajo duro de sus padres (guardias de seguridad, albañiles o taxistas) les lleva a decir que algunas harían lo mismo si se encontraran en la situación de esas mujeres extranjeras que no tienen papeles ni trabajo. Sin embargo otras alumnas piensan que “hacen el trabajo sexual porque ganan más y es más fácil”; por lo tanto, no hay unanimidad sobre si están totalmente determinadas a hacer ese “trabajo sexual” o si lo que ocurre es que es un trabajo más fácil y con mejor salario.

Esta capacidad para ponerse en el lugar de otros nunca se lo aplican a los profesores que tienen que soportar muchas veces la conducta poco correcta de los alumnos en estos cursos de la ESO. Esa contradicción que hemos visto en otras ocasiones a propósito del esfuerzo, se vuelve a repetir en el caso de la asunción del rol ajeno, que es la base de la empatía y de la comprensión de los demás. Parece que los profesores no suscitamos ninguna clase de empatía y que únicamente somos sus “verdugos”, sus “jueces”, pues en ninguna de las intervenciones asumen las dificultades de nuestro rol, de nuestro papel en clase. Son capaces de exponer sus sentimientos de solidaridad con las “víctimas” del sistema social (prostitutas, marginados, parados, padres explotados en el trabajo..), pero no son sensibles ante los sufrimientos de muchos profesores y profesoras que cada curso padecen patologías psíquicas y físicas originadas por el stress de su profesión. Es una muestra más de la selección subjetiva y sesgada que hacen estas alumnas de sus víctimas y de sus verdugos. Es evidente que el profesorado está para ellas en el bando de los jueces y los verdugos y no en el de las víctimas. Veamos lo que opinan en general del profesorado:

- Y puedes hablar como una persona, un adulto... O sea, muchos profesores no te hablan como si fueras..., no.

- A mí no me han... (¿) como si fuera mi amigo, ¿sabes?, pero...

(Hablan a la vez)

- Pero es que el profesor tiene que ser tu amigo. Estás durante los..., ¿cuánto estás, nueve meses con él?, con una persona viéndole todos los días o casi todos los días una hora diaria...

- A mí con llevarme bien con él me vale, pero...

- Hombre, ¿qué quieres que te diga?, luego que me vengan profesores como la profesora de inglés, ¿sabes?, y que la estés viendo todo el año con ese mal humor que tiene...

- Y te suelta unas borderías que...

- Llego a inglés todos los días con...

- Inglés...

- ¿A que sí?

- Lo peor.

- Dan ganas de dejar de ir.

- Las horas de inglés son eternas. Eternas. Eternas... Parece que no se van a terminar nunca.

- Pero de todas formas es lo que decís, muchos profesores..., que a mí no me extraña; o sea, dicen: es que los chavales de hoy en día luego salen fuera..., cuando ya somos más mayores, del instituto, y que si le han dado una paliza. Pero tío, ¿tú sabes cómo te comportas muchas veces dentro del instituto? ¿Tú sabes cómo tratas a veces a la gente? Yo he visto un montón de gente, y niños que son más problemáticos o lo que sea, les sueltan unas cosas..., y es que ya le has destrozado. Sobre todo poner en ridículo a alguien delante de toda una clase. A mí eso me parece fatal.

- Que eso lo hacen...

- Eso es... Lo peor.

- Si tienes que decir algo... Si tienes que decir algo no cuesta nada llevar: “oye, ven un momentito, que quiero hablar contigo”

- Y se lo sueltas.

- Tío... No, pero no hace falta dejarlo... O sea, es que a mí... A mí me pasó con un profesor de pequeña, y digo: “mira, si tienes algún problema de... lo coges y me lo dices fuera, pero a mí no me lo vuelvas a decir dentro de la clase”.

- Es que te dejan... Porque todo el mundo empieza reírse y jajá, y jajá, y te quedas tú...

(Hablan a la vez)

- Luego el niño lo que hace en vez de tomárselo a mal y decir: joer, pues voy a decir “qué guay, me ha echado la bronca”, para que mis compañeros no sepan que me ha afectado...

- Que le duele.

Por último hay otro valor y actitud más propio de la posmodernidad que las alumnas han expresado a propósito de la hipocresía social en la que vivimos. Nos referimos al valor de la autenticidad y a la actitud moral que conlleva de ser auténticos. Ya hemos señalado con Charles Taylor lo que significa la autenticidad para los posmodernos: ser fieles, ante todo, a uno mismo y a su modo de expresar la subjetividad. Este valor y su actitud aneja fueron invocados con enorme intensidad por el existencialismo que consideraba la libertad como el eje absoluto de la existencia y de la realización humana. La autorrealización de los seres humanos consiste en la total y libre expresión de la propia subjetividad individual sin ningún parámetro objetivo de verdad y de bien.

Este ideal de autenticidad ha penetrado en la cultura actual y muy especialmente entre los jóvenes que ven de un modo esteticista cualquier manifestación libre de su propia subjetividad. Así se ha constatado en los recientes estudios sociológicos sobre “tribus urbanas” en las que no importa casi nada el contenido ético o político de sus canciones, sino que lo que “mola mazo” es la expresión estética de la violencia que se expresa en los uniformes, en los gestos, en las banderas y en el tipo de música. En suma, lo bonito y lo fascinante es para ciertas “tribus urbanas” de adolescentes y de jóvenes es la estética neonazi o neofascista.

En el caso de las alumnas el tema de la autenticidad ha surgido a propósito de la comparación entre el “trabajo sexual” de las prostitutas y el de las actrices y actores de películas porno, X y de todos los locales nocturnos en los que actúan muchas mujeres y varones en sesiones porno, eróticas o sensuales. Las alumnas consideran que es una “hipocresía social” considerar a unas “prostitutas” y a otras actrices o artistas porque trabajan en locales cerrados y con mayor protección legal. La finalidad de unas y otras es la misma: ganar dinero mediante la sexualidad; y la diferencia reside, según ellas, en que unas está en la calle expuestas a una explotación directa y otras están más protegidas y más seguras.

También acusan de hipocresía a los actores y actrices famosos que salen en televisión haciendo propaganda para que los ciudadanos apadrinen niños del Tercer Mundo. Según comenta el grupo de alumnas, esta publicidad les parece “hipócrita” porque consideran que es como “dar una limosna” que no sirve para solucionar nada y que se trata de darles lo que les sobra, ya que esos actores y actrices son ricos y famosos. Desconozco el caso concreto de la publicidad a la que se refieren, pero para ellas esa publicidad televisiva no es auténtica, no sirve para resolver nada,

pues ese “padrinazgo” a esos actores y actrices no les supone ningún esfuerzo económico, ya que son muy ricos.

CONCLUSIÓN FINAL SOBRE EL GRUPO

Sobre los valores y las actitudes éticas reflejadas en el discurso moral de este grupo de alumnas, se puede decir que hay dos variables que han incidido de modo predominante en su discurso: la variable sexo que ha orientado su discurso hacia el feminismo y hacia el debate sobre la prostitución y la variable del curso terminal (4º de la ESO) que ha centrado su preocupación existencial en sus expectativas académicas. Este grupo, a diferencia de los dos restantes, ha centrado su discurso en los temas académicos y en aspectos de la vida social muy relacionados con el papel de la mujer en la sociedad. En cuanto al predominio de valores morales modernos o posmodernos, a pesar de la confusión y las contradicciones en las que incurren con frecuencia, hay un ligero predominio de un discurso moral moderno sobre unas actitudes éticas posmodernas, aunque ninguna de estas alumnas haya realizado una reflexión ética sobre este tema. Esas actitudes y valores que ellas viven de modo espontáneo pueden ser interpretados desde la sociología y desde la filosofía moral con esta tipología bipolar que hemos denominado “moderna-posmoderna”; pero eso no significa que no seamos conscientes de que la conducta no se ajusta matemáticamente a uno solo de los dos polos.

GRUPO 2º

IES Nuestra Señora de la Almudena (Madrid)

Nivel: 1º de bachillerato LOGSE

Modalidad de Humanidades y Ciencias sociales

Sexo: 4 alumnas y 4 alumnos

- MODERADOR: YA ESTÁ, YA PODÉIS EMPEZAR.

ALUMNA: Bueno, ya que decíais antes de la democracia. Es que yo no creo que estemos aburridos de la democracia, lo que creo es que estamos aburridos de..., siempre de lo mismo; a mí me da lo mismo que se llame Pepito o Juanito, o el partido se llame A o B; es que siempre me prometen unas cosas que siempre no cumplen.

ALUMNA: Luego dicen: “No, tal... Es que si tenemos mayoría absoluta, bueno, es que esto, porque lo otro...”; y siempre te ponen excusas; y si no tienen mayoría absoluta: “es que claro, hay, es que hay que pactar, y claro, teniendo que pactar pues es muy difícil, porque el otro partido no quiere, y sí quiere, no sé qué...”; entonces siempre entre unos y otros la casa sin barrer. Nunca hacen..., por lo menos hasta lo que yo conozco de la política, que es muy poco, porque tengo hace muy poco conciencia política, desde luego lo que dicen de la misa, la mitad, vamos.

ALUMNO: Eso quiere decir que muchas veces los ciudadanos somos culpables de ...(¿), porque independientemente de los que votan a favor o en contra siempre hay mucha abstención, pero por los que simplemente se quedan en su casa, porque ayer alguien me comentaba que ya pasaba de ir a votar. Yo dije que si pasaba, que el día de mañana lo podía pagar caro, porque podía llegar a gobernar una persona que simplemente nadie quería pero por abstención, o porque simplemente pasaba del tema, la persona llegó; por eso... (¿) muy, muy grave, y en muchos países ha pasado, porque lo que dice... (¿) los ciudadanos de España y toma de conciencia de lo que es el

voto y de que el voto no se puede regalar, de que simplemente hay que hacer un voto nulo, pero hay que hacerlo, puede ser un voto en blanco.

ALUMNO: - Es que es eso, que la gente en España tiene muy poca conciencia de lo que es el voto, y... Lo que ha costado aquí ganar la democracia, y el voto y eso, y ahora la participación de la gente no se..., no se ve la participación de la gente.

ALUMNO: Pero es que desde hace ya bastante tiempo las elecciones la gente no vota porque le guste tal política o tal candidato, sino simplemente: me cae bien aquel, así que le voto. Y es así.

ALUMNA: Bueno, pero porque en este partido es cierto que...; o sea, en este país, perdón, es cierto que votamos a un carisma. La mayoría de las personas, y yo me incluyo, no voy a decir que no, no sabemos ni qué puñetas van a hacer, pero...

ALUMNO: Claro, el programa político.

ALUMNA: Pero..., veo eso, el programa político. Votamos a un carisma. El marketing que tienen detrás los partidos políticos es algo impresionante. La desgracia es que en este país pues es que somos así; aparte lo que has dicho, la gente... Si tú estás en una democracia y tú admites lo que hay en esta democracia y en este país, también tienes que ajustarte a lo que..., a todo lo que hay, no sólo: “no, a mí que me den, o que me dejen de dar, o tal o cual...”; pero si te están dando no la oportunidad, es que votar yo no lo veo como un derecho, es un deber. Tú estás en democracia y es lo que tienes que hacer: tienes que votar. Vamos, que la gente debería, vamos, para mi opinión, ir a votar; pero no por derecho, sino porque es un deber. Tú te tienes que ajustar a una serie de normas, y la democracia dice que las cosas son así. Si tú te llevas lo bueno, pues también te tienes que llevar esa parte mala; que además, ¿cuánto te puede... ? ¿Cuánto cuesta ir a votar? La gente dice: “claro, es que no sé qué, es que...”; vamos, si no es nada. O la gente que llega y rompe el voto y hace tonterías en los votos. Desde luego para qué te..., para qué vas hasta el colegio y para qué molestas a las personas de la mesa, y todo lo que eso conlleva para llegar y romper un voto; o meter papeletas de tres partidos, que sabes que eso es un voto nulo. Vaya ganas de joder...

(Risas)

ALUMNO: No, pero a ver... Es que el asunto que decías tú, que son pues eso, autonómicas y tal, pues la han llevado la campaña... (¿) presidencial, de una forma total, entonces los candidatos han sido como de segundo plano, ¿y la gente en qué pensaba?, pues pensaba en posibles presidentes, candidatos a presidente y tal. Entonces, ¿qué piensan sobre las autonómicas y

esto?, pues no hay una gran diferencia entre lo que piensan de unos y piensan de otros, porque cada vez que uno dice que va a hacer una cosa maravillosa, el otro lo hace el doble, y así. Entonces votan al partido de siempre; y salvo que se produzca un escándalo así especialmente pues no sé, difícil, que...

ALUMNA: Tamayo...

(Risas)

ALUMNA: Que se ha quedado... Porque el PP se ha quedado en...

ALUMNO. Sí, se ha quedado así, pero ayer estuve viendo los datos y no han perdido apenas votos.

ALUMNO. Claro.

ALUMNO. ¿Entonces eso qué quiere decir?

ALUMNA: No, no, que a veces también los ciudadanos nos quejamos, y luego cuando eso, precisamente cuando nos dan la oportunidad de quejarnos: “no, es que no me apetece ir a votar”; pues es que te están dando la oportunidad, sino..., y no lo coges, pues luego no te quejes. Si no vas a votar luego no digas: jo, es que éste no me gusta, es que no sé qué, es que éste lo hubiera hecho mejor”. Bueno, pues cuando tenías la oportunidad de decirlo, haber ido y haberlo dicho, ahora ya...

ALUMNO : Pero es que ya hemos llegado a un punto que la gente por norma cree que da igual qué político elija porque va a hacer lo mismo.

ALUMNA: Bueno, es que iba a decir lo mismo que ya he dicho al principio; porque no sé qué, no sé cuántos...

ALUMNO: Yo creo que...

(Hablan a la vez)

MODERADOR: ... NO LO HE DICHO ANTES, LO DIGO AHORA POR SI QUEDA GRABADO, QUE A VECES TANTA CINTA DESPUÉS... PRIMERO ESE DATO DE ALMUDENA, ¿NO?, Y TODOS ESTÁIS ENTORNO A ...(!)

(Hablan a la vez)

MODERADOR: ENTRE 16 Y 20, PERO LA MAYORÍA TENÉIS 17 AÑOS, ¿NO?, O 18...

ALUMNO: 17-18. 17-18, BUENO; Y ALGUNO MAYOR. PERDÓN... SIGUE, MANUEL.

ALUMNO : Que... (¿) por la... (¿) porque la desinformación de los partidos es muy importante. Yo creo que un programa... (¿) no sabemos nada; sólo sabemos que tiene a una persona, que tiene un carisma y que ...(¿) esa persona de tal forma que al final terminamos votando a una persona que no sabemos lo que va a hacer, que ...(¿) quiere, y que no sabemos cómo va a funcionar en el Gobierno; bueno ...(¿).

ALUMNO: Sí, yo solamente... A mi casa sólo ha llegado el programa electoral de Izquierda Unida, de los demás sí he visto mucho que sí, por la paz, por la seguridad, por no sé qué, pero de programa central no he visto nada.

(Hablan a la vez)

ALUMNO: ... te venden eso, te venden la imagen que quieren dar. Por ejemplo aquí en Madrid la imagen cómo me la puedo cuidar, antes de que... ; antes de que hayan hecho nada, no quieren estar...

ALUMNA: ...(¿) de repente ves mucha policía, porque: ah, bueno, así vamos a la seguridad ciudadana; ¿y los otros cuatro años dónde estaba la policía? Y ahora te encuentras policía por todos lados, pero que durante los dos últimos meses. ¿Para qué, para que se te quede eso?

ALUMNO: Utilizan la publicidad, como dice Manuel, para manipular a la gente. O sea, buscan venderte una imagen, una mujer o un hombre muy guapo, que se besa a los ancianitos, que se..., pero no muestra exactamente qué es lo que él propone, o qué es lo que ella va a hacer. A la hora de votar tú recuerdas el candidato, ¿y qué te acuerdas?, que salía en una valla muy bonita, o que salía guapísimo el hombre y que salía..., mucha gente detrás, pero no te acuerdas de que él decía: “yo voy a hacer esto, y esto, y aquello”. Y al igual que lo que dices tú, por lo menos en mi casa, cerca de mi casa había un terreno que estuvo pues llevaba ahí años muerto, muerto, o sea era muerto, y en tres meses tenemos un parque..., un parque para niños... (¿) con plantas que están chiquititas, que... (¿), porque o sea, no hay árboles que puedan hacer sombra; hace un calor que parece un desierto, y un parque ...(¿) los coches en las aceras mal aparcados..., era un caos; ahora

...(¿); qué casualidad que ahora es justo cuando vienen las elecciones. O sea, lamentablemente muchas personas conocen ...(¿)

(Hablan a la vez)

ALUMNA: Cada ocho años...

ALUMNO: Cada tres meses.

ALUMNA: Cada tres meses. Así siempre harían algo bueno.

ALUMNO : Aunque no hayan hecho nada en todo el período, como tú dices: ahora voy a acabar; o sea, en tres meses... (¿). Eso es lo que hay.

ALUMNO : Lo que decía Fran antes, lo que votar es un deber, ya después de que..., no sabemos lo que...(¿), no sabemos lo que van a hacer, entonces para que veáis si ...(¿)

ALUMNO: No, pero luego la gente se queja. Pues de verdad, no te quejes. Si no... Si el día que te dan la..., bueno, la oportunidad, es que no me gusta mucho la palabra porque pienso que es un deber; pero si tienes el derecho, o alguna forma de quejarte y esto es lo que tienes para..., te dan la..., bueno, vuelvo a la oportunidad, de hacerlo y no lo haces, luego lo... “Pues bueno, es que claro, porque éste no hubiera hecho, porque lo otro, porque es que éste lo está haciendo muy mal”; bueno, pues el día de esto... Es que hay mesas que no vota ni la mitad de la gente que estaba censada.

ALUMNO: Sí, pero...

ALUMNA: Y eso que la participación en estas elecciones ha subido mucho. Ha subido mucho.

ALUMNO: Pero es que volvemos a lo de antes...

ALUMNA: ¿Pero ha subido mucho por qué? Porque el PP, claro, ha subido... O el partido que está ahora, vale, no me voy a meter con nadie, lo ha hecho bastante mal, y entonces la gente está un poco más quemada, ¿pero qué pasa, que es que lo tienen que hacer tremendamente mal, o un poco mal, o hacer más cosas muy significativas mal para que la gente vote? Pues entonces, es que no sé, yo no lo entiendo; igual que lo hacen bien los últimos meses para que nos creamos que va a ser así, ¿también lo tienen que hacer muy mal para que participemos? Parecemos tontos. Es que parecemos tontos.

ALUMNO: Pues precisamente por eso, porque a lo mejor la gente dice: los últimos... (¿) luego la gente ya... (¿) sarta de mentiras y por eso ya yo creo, personalmente, va... (¿)

ALUMNO: Pero por eso digo que... Pero es que por eso se tiene que votar. Si estás harto de una política que está llevando el Gobierno, yo creo que por eso tienes que ir a votar. La gente que ha salido a las manifestaciones y eso, no se ha visto en las urnas... Estas elecciones yo..., se pensaba que iba a ser más la participación, más el voto a la izquierda... Pero al fin y al cabo toda la gente que ha salido a la calle... (¿) y eso no...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Pues no te quejes en la manifestación si luego...

ALUMNO: Claro.

ALUMNA: Es que de todas maneras la gente parecemos masocas; hacen mal unas cosas y encima les votamos otra vez para que vuelva a salir, y luego... Eso es de tontos, vamos.

ALUMNA: Sí, les viene mejor, porque hacen siempre lo que les da la gana.

ALUMNO: Bueno, pero por lo menos ya...

ALUMNA: No, pero por lo menos tú has dado tu opinión, porque es tu derecho.

ALUMNO : Pero... (¿) Izquierda Unida... (¿), entonces... (¿)...

ALUMNO: tiene que ver la ideología y... Yo creo que no..., que Izquierda Unida no lo hubiera hecho.

ALUMNO: No lo creo. No lo creo.

ALUMNA: Ni yo.

ALUMNO: ...(¿) los Partidos que están en la oposición para... (¿) que... (¿), pero Izquierda Unida... (¿) el PP, pero no creo que quiera una guerra... (¿). La verdad es que yo pienso que es eso, que si la estrategia pierde es porque la gente no quiere votar a alguien que no va a hacer nada...

(No se entiende)

ALUMNO: Pero por supuesto que lo utilizaron lo de la guerra y esto, porque es que la oposición, la tarea de la oposición es..., tarea de la oposición es buscar los fallos o los defectos del Gobierno... (¿), para que la gente lo vea. Sabemos que a lo mejor el partido de la oposición lo haría igual o peor, pero como los que están en el poder son lo que lo están haciendo hoy, pues yo veo los que están hoy...

ALUMNA: Claro.-

ALUMNO: Y son los que están haciendo hoy, y lo que están haciendo se lo reclamaré a ellos.

ALUMNO: Efectivamente.

ALUMNO: Y yo..., a mí me parece perfectamente lícito que la oposición utilizara esto, porque si está mal, está mal, esto ...(¿)

ALUMNA: Pero es que a mí me parece que deberían de argumentar un poco también lo que ha dicho, y no tanto meterse con eso sino..., sí, métete con eso pero tú da también una solución; no estés todo el día diciéndolo, porque es que eso... bueno, ya sabemos que eso está mal y todo lo que sea, pero dame una..., dame una vía alternativa de...

ALUMNO: En este caso, vamos a ver... El Gobierno tiene..., está gobernando con mayoría absoluta, y la... (¿) las decisiones que toma van a misa? entonces, ¿un partido de la oposición qué puede hacer ante un gobierno de mayoría absoluta? Eso es lo que hay que pensar. Porque si hace una oposición común, presentando proyectos, es poco probable que gane la simpatía de la gente, porque la gente ha votado en masa, mayoría al otro partido; entonces tienen que utilizar una estrategia de shock, o sea más que intenta...

(No se entiende)

ALUMNO: Claro. Entonces tiene que utilizar todas las armas que sea necesario; o sea, cada vez que el Gobierno la cague, meterle caña. Es lo lógico.

ALUMNA: No, no, y para eso son de la oposición. Por ejemplo en este caso el PP parecía la oposición y el PSOE parecía el que estaba gobernando. Está muy bien... No, pero es que pensad que es que el PSOE dice tal, y cual y no sé qué, pero es que lo hubieran hecho igual, porque en la Guerra del Golfo...

ALUMNO: Pero eso es porque estamos acostumbrados a que...

ALUMNA: Es lo que yo decía: vamos a ver, pero es que a mí no me importa lo que hubiera hecho el PSOE, me importa que es que como eres tú el que está gobernando, me importa lo que estás haciendo tú. A mí qué hubiera hecho el PSOE, pues es que eso ya no lo sabemos, porque eso ya...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Pero eso era porque iban... (¿) del período del PSOE, que fueron muchos años; entonces estaban tan acostumbrados a ...(¿) con el PSOE que no pueden dejar de hacerlo.

ALUMNO: Pero es el Gobierno el que está gobernando. A mí es lo que me importa, que ellos me argumenten por qué han hecho eso o han dejado de hacerlo. No: es que el PSOE hubiera hecho o hubiera dejado de hacer. ¿Tú por qué lo has hecho? Primero dime por qué lo has hecho, yo luego me creo o no los argumentos, y luego ya métete con lo que quieras.

ALUMNO: ...(¿) en el sentido de que... (¿) al partido de la oposición, entonces ya la gente se queda..., no toda... (¿) pero mucha gente se queda con... (¿) pues este partido como está... (¿) la guerra manipula la idea y... (¿): voy a votar... (¿) social, va... (¿), entonces... Pero que de todas formas de los objetivos... (¿)

ALUMNO: No, pero la gente ya está bastante inmunizada de esto. Siempre..., en la política dicen algo que luego pueden cumplir; no es tan... (¿) que lo vayan a cumplir o que lo hubieran cumplido; si hablamos de imposibles encima... La gente no se suele quedar con eso.

ALUMNO: En cuanto a si..., bueno si el precio de no ir a la guerra es no hacer ninguna obra social, y no aportar nada positivo al país es..., o ir a la guerra, pues yo prefiero no ir a la guerra y que no hagan ningún servicio social, a que no hagan ningún servicio social y vayan a la guerra.

ALUMNO: Es muy bonito de decir, pero luego...

ALUMNO: La manipulación...

(Hablan a la vez)

ALUMNA: Que como obras sociales van a hacer menos, entonces por lo menos..., por lo menos que no vayan a la guerra, que dentro de lo malo que no sea lo peor, ¿me entiendes?

ALUMNO: Efectivamente.

ALUMNA: Si ya sabemos que luego se van a llevar el dinero todos, porque todos están corruptos...

(Hablan a la vez)

(Risas)

ALUMNA: Es que además afirmo, es que no es que lo diga yo, yo por... (¿), vamos...

MODERADOR: ¿TODOS ESTÁIS DE ACUERDO EN QUE TODOS SON LO MISMOS, TODO LO MISMO, TODO ES CORRUPCIÓN, TODOS LOS POLÍTICOS SON IGUALES... (¿)?

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Yo creo que sí...

MODERADOR: ¿EN TODO EL MUNDO TODOS LOS POLÍTICOS SON CORRUPTOS?

ALUMNO: Es que claro, es que se creen que los ciudadanos...

ALUMNO: Hombre, hay un dicho que dice que el que estudia para político estudia para ladrón.

(Risas)

MODERADOR: ¿SÍ?

ALUMNO: No, pero es que yo creo que... (¿) se creen que los ciudadanos somos imbéciles o algo, porque nos quieren decir que van a la guerra por defender la paz internacional, que todo el mundo sabe que allí hay unos intereses económicos...

ALUMNO: Sí...

ALUMNO: Pero claro, pero es que no te lo van a decir así directamente. No te van a decir:

“mira, Estados Unidos nos van a dar esto, y esto, y vamos a tener allí..., vamos a poner allí lo que queramos. El petróleo...”; eso no te lo van a decir, pero es que todo el mundo lo sabe. Por eso te digo que ahí es toda corrupción, todo... Todos intentan sacar la mayor tajada que pueden.

MODERADOR: ENTONCES SERÍA MEJOR NO TENER DEMOCRACIA, ¿NO?, SERÍA LA CONCLUSIÓN.

ALUMNO: No.

ALUMNO: No.

ALUMNO: No, pero...

ALUMNA: No, pero tener más... Pero tener más controlados...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: ...(¿) medidas más duras para los políticos.

ALUMNA: Sí, tenerlos más controlados.

ALUMNO: ...(¿) o no quieren... ; no tienen... (¿) que les defienda...

(Risas)

ALUMNA: Simplemente.

ALUMNO: Claro. Yo creo que dentro de todo no es tan malo. O sea, yo creo que en España no está tan mal tampoco, porque yo he vivido en una democracia que no es democracia, para que lo van a transcribir que sepan que soy de Venezuela, y yo he vivido en una democracia que no es democracia, y allí de verlo así, insisto, que hay una gran, gran, gran salida de dinero en negro que nadie sabe para dónde va; no dan explicaciones. Las puedes pedir pero no te las van a dar; simplemente porque no. Hay... Hay abusos contra la población muchos más grandes que una guerra, y que el pueblo queda mucho más grande que un desastre ecológico, y mucho más grande que cualquiera que le pueda pasar igual. O sea, dentro de todo la democracia española no está tan mal; tiene fallos, pero tampoco es tan mala para decir que no queremos democracia, o que...

ALUMNA: No, no; yo no digo que no quiera democracia, pero quiero una democracia mejor, y yo creo que eso se conseguiría controlando a todos los partidos.

ALUMNO: Claro...

ALUMNA: A todo el que llega al poder, porque está claro que los partidos políticos están... (¿) de seres humanos,... (¿) de seres humanos, y los seres humanos tampoco son perfectos; y yo creo que todo ser humano cuando tiene un poder se corrompe. Yo, aunque vaya con la mejor intención, al final yo cuando tenga un poder, el mínimo que sea, puedo usarlo en mi beneficio y en el de los míos.

ALUMNO: Sí...

ALUMNA: No, es así. Es así de triste pero es así; y yo sé que lo haría, que cuando... Porque de hecho, cuando tú tienes un pequeño poder estoy segura de que todo el mundo dice: “mira, pues antes de que se lo lleve alguien me lo llevo yo, o se lo lleva mi primo, se lo lleva mi hija o se lo lleva alguien que yo conozca”.

ALUMNO: Claro. Cuando ...(¿) yo soy el que estoy en el puesto más alto; si todos se deslizan, por qué yo... Esto es un poco, ya digo, una carrera de...

ALUMNA: Claro.

ALUMNO: ¿Por qué tú y por qué yo no? Entonces yo más, y tú más... Y al final el desastre, el caos.

MODERADOR: ENTONCES ESTO TIENE QUE VER CON LA ÉTICA, LA POLÍTICA AL FINAL... LO ESTÁIS LLEVANDO AL TERRENO DE LA ÉTICA, ¿NO?

ALUMNO: Desde luego.

(Risas)

ALUMNA: Como... (¿) en la política ya no hay ética, ya vamos..., vámonos...

MODERADOR: PERO SI NO HAY ÉTICA, NINGUNA PERSONA TENIENDO PODER VA A ACTUAR EN BENEFICIO DE LOS DEMÁS, NO HAY LA IDEA DE QUE...

ALUMNO: Es que no es simplemente actuar en beneficio de los demás, es además. O sea, yo actúo en beneficio de los demás, pero además del mío. ¿Sabes? O sea, no es simplemente la tarea de ayudar, de mejorar las cosas y tal, sino es mejorar las cosas mientras yo gane algo. Eso yo

creo que es la posición de todo político con poder.

ALUMNA: Además dentro de... Además yo soy concejala por ejemplo de un ayuntamiento, y yo claro, voy a querer lo mejor para mi ayuntamiento, y yo a mí me voy a pedir mucho para mí..., sé que voy a beneficiar a muchas personas de mi barrio, pero si me puedo llevar algo para mí propio, me lo voy a llevar. Lógicamente cuando queremos decir beneficiar a nosotros, no sólo es a nosotros, a lo nuestro y todo... También que haya un beneficio para los que tienen un poder para... Pero claro, lo que llega a ese ayuntamiento o a ese barrio es muy poco; y luego si encima yo cojo..., que de esto poco que me dan, no es que coja la mitad, porque también es exagerar, pero cojo un cuarto o cojo..., pues un poquito por aquí, y el otro de este ayuntamiento hace lo mismo y tal, entonces de las ayudas no llega. Son pocas y muy ajustadas, pues... Encima como... (¿)

MODERADOR: LA SOCIEDAD, DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA ÉTICA LA VEIS MAL. ¿FALLA LA EDUCACIÓN, FALLAN LOS VALORES... ? ¿QUÉ ES LO QUE FALLA EN LA SOCIEDAD?

(Hablan a la vez)

ALUMNA: Pues eso, que la gente no... Le da igual.

MODERADOR: PERO LA GENTE SOMOS NOSOTROS TAMBIÉN AQUÍ EN EL INSTITUTO, NO HAY “LOS DEMÁS”; ¿EL INSTITUTO QUÉ ES?

ALUMNA: No, pues que nos importa pues que yo tenga... A mí me importa tener una casa y tal y cual, y que eso va..., lo que dicen: “si total, los que... (¿) el Gobierno y se van a llevar el dinero pues bueno, me da igual”. Yo con tener lo mío...”. Aparte de todo es que nos estamos volviendo muy... No tenemos conciencia social, tenemos conciencia..., tenemos conciencia individual.

MODERADOR: ¿Y EN QUÉ PUNTO SE NOTA? ¿FUNCIONA IGUAL EL INDIVIDUALISMO, LA COMUNICACIÓN, LOS INTERESES PRIVADOS DE CADA UNO? A VER, ¿CÓMO LO VEIS VOSOTROS?, LA EDUCACIÓN QUE SE DA...

ALUMNO: ...(¿) la solución... (¿). Antes había estudiantes y tal, pero... (¿)

ALUMNA: Ahora... (¿) ahí realmente está..., son estudiantes que ya no estudian la mayoría, los que llevan asociaciones, o están: “bueno, apruebo una por año para seguir siendo estudiante”; pero tienen 30 años y ahí están con..., en segundo de carrera.

ALUMNO: Es que las representaciones de los estudiantes son mínimas. O sea, ya estamos organizaciones de estudiantes que no están en el instituto, y es como surrealista...

ALUMNO: La sociedad, digo, el instituto, es como una sociedad pero muy a escala; o sea aquí adentro somos como en la calle todo el mundo, o sea, grupos de los que estudian, de los que quieren salir, grupos de los que estudian pero viven la vida, grupos de los que no estudian nada, grupos..., como en la calle; gente que trabaja, gente que no trabaja, gente en el paro, pero muy a escala; yo creo que la desmotivación de hoy en día de que nosotros no queramos estudiar, bien es cierto, no exactamente por eso, pero yo en parte lo he visto así, porque... (¿) estudiar comunicación social, no sé cómo se llama aquí, pero es... Bueno, yo en otro liceo que...(¿) mucha gente que ha estudiado periodismo y son conductores en postgrado, entonces yo pregunto: yo, me voy a chupar cinco años estudiando...

ALUMNA: Bueno, todavía son cuatro..., lo van a cambiar.

ALUMNO: ...(¿) para terminar en una mesa hablando de la vida privada de una señorita o de un señor que está follando con otro en un coche; pues no. Pues yo no me voy a poner a estudiar una carrera tan profunda y de tantos años, y con tantos sacrificios para eso. Eso en el mejor de los casos, porque me he enterado que de cada siete que lo estudian sólo cuatro se colocan en su puesto de trabajo, los demás pues... (¿) camarero, o sea...

ALUMNO: Si por eso muchas veces se te quitan las ganas de estudiar, porque es verdad, porque tú ves...

ALUMNA: Cómo está el mercado laboral...

ALUMNO: ... que la gente que estamos en la pública nos los tenemos que trabajar mucho más, y luego ves que acabas trabajando en el Telepizza después de haber hecho tu carrera, y aquel que la ha hecho con la privada, que no ha dado un palo al agua, pero como ha estado pagando...

ALUMNA: Hombre de alguna manera ya va con el dinero...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Claro. Por eso te digo, que la gente que no tenemos...

ALUMNA: ...(¿) nosotros no podemos llegar y querer ser ya presidente, porque no lo vamos a ser. Tenemos que empezar desde abajo, y por un casual tenemos... (¿) trabajar, podemos

llegar un poquito más arriba de lo que nosotros pudiéramos pensar...

ALUMNO: Si te dejan. Si te dejan.

ALUMNA: Pero..., y si no te echan y vamos... Nosotros no podemos entrar siendo presidente, porque es que no... (¿)

ALUMNO: Claro. Es que la sociedad de ahora no te..., no va por las capacidades que tengas, sino por el dinero...

ALUMNA: La familia que tengas.

ALUMNO: Todo se mueve... El dinero lo mueve todo lo que es mundo ese...

ALUMNO: Todo, todo, todo.

ALUMNO: Acabar de banquero o lo que quieras... Pagas... Como tengas dinero ya lo eres todo.

ALUMNO: Una inversión.

ALUMNO: No, pero yo creo que con relación de lo que... (¿) estudiar, es que nos exige mucho para luego, bueno, por ejemplo en... (¿) una casa, y ahora... (¿) o en Francia tú... (¿) Bachiller si te da la nota... (¿) te echan de la universidad. Aquí no; aquí tienes que pasar una selección que por un casual te levantas mal ese día, tienes un mal día y ya has tirado los dos años que has estado estudiando por la gorra. Entonces aparte la gente dice: tengo... (¿) este año, he estudiado... (¿), lo dejo.

ALUMNO: Pero está claro que la política de los que hacen ahora, no quiere universitarios; porque no hay mercado de trabajo para universitarios. Quiere empleos menores; módulos y tal de trabajo manual y poco más.

ALUMNA: Sí los quieren pero no los..., pero no los promociona, o sea, no los...

ALUMNO: ¿ Que no promocionan los módulos y tal?

ALUMNA: No los promociona. A comparación de otros países europeos...

ALUMNO: No, no, me refiero a los módulos..., me refiero a mecánico y tal.

ALUMNA: No, que no, que no. Que comparado con otros países de Europa... Mi primo está estudiando en Milán y dice que va con cuatro personas a clase, en una carrera de Matemáticas de último año. Van cuatro personas a clase, porque es que no..., es que no hay más.

ALUMNO: Pero... (¿)

ALUMNA: ¿Por qué? Porque en Italia se fomenta mucho más la formación profesional. En este país no se quieren universitarias porque las universidades están... (¿), pero tampoco fomentan ni dan recursos a la formación profesional; ¿entonces qué quieres? Si no puedes ir a una cosa, tampoco puedes ir a otra, ¿entonces qué pasa aquí?

ALUMNO: En medio. Te quedas sin estudiar nada.

ALUMNA: En medio, sin estudiar nada.

ALUMNO: Muy bien; pero por qué la política nos va a condicionar para hacer una cosa y otra cosa; o sea, por qué...

ALUMNA: No, yo también creo que...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: ¿Por qué no vas a poder... (¿)? O sea, es que indirectamente te impide el ser profesional; o sea no hay mercado de técnicos y de equipo..., pero o sea, nosotros vamos a pagar que la generación que está arriba de nosotros no haya técnicos y todos hayan sido profesionales. Yo no tengo la culpa. Yo no tengo la culpa.

ALUMNO: Pero a mí no me pueden obligar a formación profesional; formación profesional pues mira, yo lo... (¿) otra cosa, porque es verdad que está muy, muy difícil. O sea, está casi imposible prácticamente que... Ni lo intento.

ALUMNO: No, pero aparte esta sociedad que..., es lo que decimos te quita la moral, porque te exige mucho para... (¿) para no se sabe. Pues... (¿), pero no...

ALUMNA: En cambio ya yo creo que hay gente que no estudia porque no quiere. Yo creo que tampoco lo que..., porque entonces los que... Yo tengo el mismo futuro que otro que ha dejado de estudiar en Cuarto y se ha puesto a trabajar porque le ha dado la gana. Yo seguramente voy a

tener el mismo futuro, pero yo pienso que a lo mejor merece la pena intentarlo. Y yo quiero, aunque a lo mejor no voy a llegar, pues enriquecerme yo misma, pero es que hay gente que no estudia porque realmente no le da la gana, no porque no se den recursos.

ALUMNO: Pero hay de todo...

ALUMNA: Habrá pocos y estarán mal, pero encima no los aprovechas...

ALUMNO: Sí, pero..., o sea, hay gente que quiere estudiar y hay gente que no quiere estudiar, pero si encima eso, encima en la sociedad que vivimos las carreras que están más solicitadas te ponen notas altísimas, y las carreras menos solicitadas te las dan como churros; y nos encontramos también, como todo en Madrid tiene que ser..., es el puto centro de todo, entonces todos..., entonces se van a sacar las carreras aquí que hay un nivel muy alto, y unas notas muy altas para entrar. Por ejemplo aquí en Medicina se está pidiendo un 7'9 para entrar, y en Sevilla se está pidiendo un 6. ¿Por qué?

ALUMNA: Claro.

ALUMNO: Pero eso tampoco. Hace 40 años pasaba igual; porque yo tengo un amigo que es médico, tiene cuarenta y tantos...

ALUMNA: Hace 40 años no había... (¿)

ALUMNO: Bueno, hace 20 años...

ALUMNA: No, porque no; porque la gente, la que llegaba a la universidad era más bien poca, y ni si quiera había que pegar el corte, porque es que sobraban plazas.

ALUMNO: Me he pasado, vale; pero hace 20 años. ¿Te gusta más así?

ALUMNA: Pues mira... Hace... Es que hace 40 dices algo que es totalmente irreal. Vamos.

ALUMNO: Pues eso, que pasaba igual. Este amigo mío, vivía en Madrid y se fue a Sevilla a hacer la Selectividad porque allí le pedían menos nota para Medicina.

ALUMNA: No, no; si vale. Yo sólo he dicho que exagerabas con lo de 40.

ALUMNO: Pero es por eso, o sea... Es que lo que... (¿?) Sacas un 6,5 y no te da nota para nada. Yo veo injusto que te tengas que ir a Sevilla a estudiar primer año de carrera y cuando lo

saques tienes que venir aquí y matricularte otra vez en la universidad que tú quieres. Será lo mismo estudiar Medicina en Sevilla, que en Pamplona, que en Madrid. ¿Por qué? Porque Madrid es el puto centro de todo y...

ALUMNO: Bueno, yo no creo que sea lo mismo estudiar en una universidad de una provincia o de otra. Más que nada es porque los recursos, ¿sabes? ¿Dónde hay más ayudas, subvenciones y tal en Madrid o Segovia? Está bastante claro, ¿no?

ALUMNA: Pero un médico es un médico. Yo creo que las notas de corte y yo de hecho creía hace mucho tiempo que las notas de corte iban en función de lo difícil que fuera la carrera, no en función de la gente...

(Risas)

ALUMNA: No, pero yo te estoy hablando de hace cinco o seis años, que no tenía ni idea. Y creía que eso que hablaban de la selectividad y de la nota que iba en función, que yo supongo que era lo lógico, ¿no?, en la medida del pensamiento lógico, que iba en función de lo que ... (¿?) la carrera. Un médico, pues un médico oye, pues debería de ser un ocho porque se está jugando la vida de otras personas. Sin embargo otras carreras, pues quizás menos importantes o con menos...

(Cara B)

ALUMNO: ... que la política actual en educación es reducir el nivel de los españoles para que acepten los trabajos que antes no aceptaban porque se creían con un nivel superior y así reducir los puestos de trabajo que aceptan inmigrantes, porque aceptan lo que sea con tal de establecerse. Porque lo necesitan.

ALUMNA: Yo creo que no quieren una... no quieren ni siquiera una clase media, eso, mano de obra y cuatro médicos a los que pueden presentar a Europa y a... esto es lo que tenemos en España. El resto, el resto lleva una educación que es de broma, que no saben nada, que tal, ni que cual, encima no hay motivación para que sigas estudiando ni nada por el estilo. No quieren una clase media, porque además las clases medias son muy peligrosas. No, es verdad ya sabéis todos que a lo largo de la historia que las clases medias, la burguesía por decirlo de alguna manera, ¿no?, Son muy peligrosas porque son las revolucionarias. Entonces quieren la clase obrera que necesite no sé que y que tenga servicios mínimos, el dinero justo para comprarse una casa, un coche, tener una seguridad social más o menos decente, puede tener uno o dos hijos...

ALUMNO: ¿Uno o dos?

ALUMNO: Yo creo que... (¿?)

(Hablan a la vez)

ALUMNA: ... y tienen cuatro médicos, cuatro abogados, cuatro tal, cuatro cual. ¿Para qué? Para poder tener un nivel alto, es decir, para luego a cara del resto del mundo, de Europa poder decir, esto es tal y cual. Pero una clase media yo creo que no la quieren.

ALUMNO: Mira lo que ha pasado es que hace unos años los hijos de obreros y esto pues podían llegar por las reformas y esto, podían llegar a la universidad y eso. Y ahora, yo creo que quieren otra vez volver a... la gente pobre va con los hijos de obreros que solo tengamos esa posibilidad y ve como...

ALUMNO: Que el hijo de obrero sea obrero...

ALUMNA: Claro.

ALUMNO: Está claro.

ALUMNO: ... el rico rico y que se quede así.

ALUMNO: Ya solo faltan los oficios y los gremios.

ALUMNO: No, pero lo que no quieren es una clase media, no quieren una clase media, ¿por qué? Porque a la población se nos quita la postura de pensar digamos de una manera racional. Entonces sí ya... (¿?) pensar y actuar como nosotros ... (¿?) Entonces por eso no, nos está comiendo la publicidad con anuncios y con una sociedad que en realidad no queremos pero nos imaginamos que sí la queremos.

MODERADOR: ¿UNA SOCIEDAD DE CONSUMO TE REFIERES?

ALUMNO: Sí.

MODERADOR: CUANDO DICES CONSUMO. BUENO, CONTINUAREMOS HABLANDO. TENDRÉ QUE REVISAR... VENGA, CUALQUIERA, CON CUALQUIER TEMA DE ESTOS O DE LOS QUE HEMOS VISTO EL OTRO DÍA. ¿HAGO YO LA PREGUNTA? ¿QUÉ OS PARECE EL TEMA DE LA INMIGRACIÓN EN ESPAÑA? ¿ES UN PROBLEMA O NO ES UN PROBLEMA? ¿CÓMO SE TRATA EN LOS MEDIOS DE

COMUNICACIÓN, CÓMO SE DESCALIFICA? ¿QUÉ ES LO QUE VEIS VOSOTROS DE LA INMIGRACIÓN? A VER...

ALUMNA: Yo pienso que tendría que ser buena porque... (¿?) culturas, conoces más gente, sabes más de otras personas, de otros países. Pero al final llega un momento que hay veces que ya... (¿?) sobra y el problema, hay problemas ... En la ... (¿?) por ejemplo hay un ... (¿?) dominicanos, ecuatorianos, de todo. Y a mí me parece estupendo pues que les guste el... (¿?) que bailen de noche, y que canten salsa, merengue y todo ... Pero yo un miércoles quiero dormir y no me gusta nada a las tres de la mañana escuchando por ejemplo el himno de Croacia, porque lo he escuchado, o una pelea de borrachos debajo de mi casa o un chulo pegando a una prostituta. Y me... (¿?) Pues yo no tengo porque soportarlo. Y luego encima se quejan de racismo. No. Tú eres más racista que nadie, porque tú tienes, por narices metérselo... merengue, salsa, a las tres de la mañana parece una discoteca la calle y... (¿?)

MODERADOR: ¿QUÉ DECÍS? ¿ES AL REVÉS QUE VOSOTROS?

ALUMNA: (¿?) inmigración, y es lo malo, cuando hay mucha inmigración todo el mundo se integra, forman ghettos.

MODERADOR: GHETTOS.

M- No se intenta integrar, forman ghettos porque ya son muchos entonces no necesitan de nada nuestro. Si tú vas por la zona de Alvarado tú allí eres el extranjero y es real, porque tienen sus propias tiendas de comestibles con sus propias comidas. Que a mí no me parece mal todo eso. Pero tienen sus propias tiendas, sus propias peluquerías, sus propias discotecas, su... Aquí todas las casas son edificios y edificios de... y entonces uno... (¿?) integrarse en el barrio sino que forman sus propios guetos. Y eso, luego te quejas de racismo y son los primeros que no se quieren integrar. Yo entiendo que es difícil llegar a un país nuevo y oye, pues, pero hay que adaptarse un poco. Igual que nosotros tenemos que adaptarnos y ser tolerantes, ellos también tienen que ser tolerantes con nosotros. ... (¿?) bueno, es que estamos aquí, pero, no es que llegamos antes ni después, es que tenemos una serie de costumbres que deberían de respetar igual que nosotros respetamos sus costumbres.

¿LOS DEMÁS LO VEIS ASÍ?

H- A ver, lo que dice lo de la discoteca y eso, en un barrio... (¿?) Lo que le pasa los miércoles vale, estoy de acuerdo pero hay gente que le pasa al revés, el sábado, el viernes o el domingo. Y ahora que... (¿?)

H- Pero eso yo creo que no tiene nada que ver con la raza. La gente se divierte, se divierte cuando quiere, donde quiere,... (¿?) sea blanco, negro o verde. Eso no importa. Solamente, me quiero divertir, pues me divierto, que estorbo algo pues mira. Hasta que no pueda más. No creo que eso... hombre, el tipo de música puede cambiar de un ambiente a otro, ¿no?

M- Hombre un fin de semana es como que, en este barrio... (¿?) bueno. Pero de lunes a viernes...

H- Y si tú curras el jueves, viernes, sábado, domingo y lunes, y tus fines de semana son los martes y miércoles, ¿qué?

M- Un español evidentemente... (¿?) un miércoles a las dos de la mañana.

H- Te digo, si tú trabajas sábado y domingo, y cuando los días que tienes libres son martes y miércoles, ¿cuándo te diviertes?

(¿?)

M- Tú tienes que divertirte.

H- Pues depende, cada uno depende de lo que quiera.

M- A ver, si yo... (¿?) de que un lunes, un martes, o miércoles o jueves nada abre, porque es lógico que la gente trabaja y los barrios están las discotecas que no abren esos días pues me iré a un cine, a un teatro, me iré a ... Pues eso, ya que ... (¿?) Porque es lógico que un lunes, un martes o un miércoles pues yo tenga más conciencia de que no pueda estar así, de que... me ponga en una plaza, toque el tambor, cojo un coche, un Mercedes... ponga la música a todo volumen y... (¿?) como no es fin de semana os jodéis.

H- Pues claro, eso es lo que hace todo el mundo.

(Hablan a la vez)

H-... por favor baja la música... (¿?)

H- Cambia el hábito pero es el mismo problema.

M-... tomamos unas copas, vemos una película o lo que sea pero...

ES UN PROBLEMA DE DERECHOS Y DEBERES. ES UN PROBLEMA DE DERECHOS DE LOS CIUDADANOS. EL CONFLICTO, ¿NO?, ENTRE EL DERECHO A DIVERTIRSE Y EL DERECHO AL DESCANSO. ¿OS ACORDÁIS DE LA FAMOSA LEY DEL BOTELLÓN AQUÍ EN MADRID?

H- Una ley totalmente inútil por cierto.

¿TÚ CREES?

H- La cuestión, ¿cuándo? En invierno. En invierno, ¿quién hace botellón? ¿Los esquimales? Cuando llegue el verano veremos lo que pasa.

EN MALASAÑA HAY MUCHO BOTELLÓN EN INVIERNO, YO VIVO CERCA.

H- Sí, pero cuando llegue el verano veremos porque es cuando de verdad...

O SEA QUE ESTO NO SE PUEDE DERIVAR SOLO A LOS EXTRANJEROS, ¿NO?

M- Lo del problema de no ir a las fiestas...

PERO LO QUE HA PLANTEADO MARI MAR ES MÁS GRAVE, ¿NO? SI SON MUCHOS Y FORMAN GUETOS, ¿SON ELLOS LOS QUE NO SE INTEGRAN O ES LA SOCIEDAD ESPAÑOLA LA QUE NO HACE ESFUERZOS DE INTEGRACIÓN?

M- Son ellos.

M- Son ambas cosas, son ambas cosas. Nosotros no lo ponemos fácil pero ellos tampoco lo intentan. A lo mejor los inmigrantes primeros que llegaron, pero una vez que superan un cierto número, como lo que he dicho antes, un 30% o tal, pues no necesitan, no necesitan de nosotros para nada.

M- A lo mejor... (¿?)

(No se entiende)

M- Hacen grupitos de tres o cuatro pero no hablan...

H- Joder,... (¿?) ¿normal?

M- Vamos a ver, si es que por eso hay un problema, ni yo voy a hablar con ellos ni ellos lo intentan conmigo. ¿Me entiendes? O sea que yo no tengo el problema... (¿?) españoles, que no les dejamos ... que vienen aquí ... Estoy hablando de que tenemos un problema conjunto. Ni yo voy a hablar con ellos ni ellos vienen a hablar conmigo. Por eso... (¿?) porque si yo tuviera la culpa entera pues entonces habría una solución. ¿Entiendes? Sería el concienciarme de que tengo que ir a hablar con ellos porque esta... (¿?) Y este es el momento actual. O si tuviera ese problema de que no se quisieran quedar les diría: “oye... (¿)”; el problema es que hay que educar a una parte y a la otra y eso es muy, muy difícil, porque no hay una educación conjunta. Así que no... (¿) que eso no es cierto... (¿)

H- Pero yo creo que lo has dicho al contrario...

M- No, he dicho que yo no he hablado con ellos, no he ha hablado con ellos ni ellos conmigo; y eso es el problema de todo.

¿ES UNA CUESTIÓN DE IDIOMA O ES ALGO MÁS LA CUESTIÓN?

M- No, es una cuestión de idioma, de cultura, de costumbre, de todo. De idioma no, porque de idioma bueno...

NO, DIGO PORQUE...

(Hablan a la vez)

M-... (¿) muchos...

H- Sí, la tienda de la esquina, efectivamente... (¿)

(Hablan a la vez)

H- Ya ni si quiera se molestan en hablarte en castellano.

M-... (¿) español y... (¿) China.

H- No, pero yo me he encontrado el jefe, el propietario que te habla en castellano, y ...(¿)

M- No, ahí ya viene el problema; yo voy a un bar marroquí y es una pareja que es una española y un marroquí, y el marroquí cuando está con los españoles habla en español, porque los marroquíes yo no ...(¿), pero cuando habla con su hermano, con la gente ...(¿) hablan en marroquí

siempre.

ÁRABE... HABLAN EN MARROQUÍ, VALE...

M- Sí.

HAY MUCHAS FORMAS DE ÁRABE PERO BUENO, ES ÁRABE LA LENGUA, ¿NO?

M- No sé, yo no entiendo nada, porque resulta muy difícil, pero hablan entre ellos, hablan su idioma, entonces eso no se lo toman... (¿); tampoco el árabe ... (¿) aprender en tan poco ... (¿). Posibilidades de estar...

H- Como somos tan...

(Hablan a la vez)

M- Es cuestión de educación. Es cuestión de educarlos a ellos y educarnos a nosotros. Es que educar al padre es distinto, es más difícil que... (¿) problema.

H- Sobre todo... (¿) bastante orgullosas. Las... (¿) orgullosas, pero desde luego también es cierto que la población de un país, de ese mismo país que son emigrantes, pues es bastante más orgullosa que la que viene de fuera.

M- Lógicamente.

H- Está claro.

M- La de 40 es más orgullosa que yo seguramente, o que los otros a nuestra edad, porque nosotros ya es que vivimos con... Hemos nacido prácticamente con inmigrantes, que están con nosotros de alguna forma, y que igual... (¿) 40. En líneas generales, ¿eh?, tampoco hay que mirar a nadie.

EN LO QUE HA PLANTEADO... (¿) HA DICHO UNA PALABRA QUE TIENE QUE VER CON AUTORES FILÓSOFOS Y SOCIÓLOGOS QUE ESTÁN HABLANDO DESDE HACE UNOS AÑOS DE UN CHOQUE DE CIVILIZACIONES. TÚ HAS DICHO QUE PUEDE HABER CHOQUE. NO HAS LEÍDO A SAMUEL HUNGTINTON, ¿NO?

M- No.

LO ÚNICO QUE TE DIRÍA QUE ES ASESOR DEL PRESIDENTE DE LOS ESTADOS UNIDOS Y ESCRIBIÓ UN LIBRO YA HACE AÑOS, “CHOQUE DE CIVILIZACIONES”, ¿NO? ¿CREÉIS QUE PUEDE HABER CHOQUE, O ESE CHOQUE SE PUEDE EVITAR, O ES CONVENIENTE QUE HAYA ESTAS RELACIONES? PORQUE ESTO ES IMPARABLE...

M- Hombre, evitar se puede evitar, lo que..., claro, los españoles por el mero hecho sus costumbres.... (¿) mucho lo ...(¿) lo que es España, entonces ...(¿) o te acostumbras o ...(¿). Habéis dicho que a lo mejor... (¿) que no; yo tengo mis costumbres, que a lo mejor igual no las tenía nadie, y bueno, porque...

M- Ya, pero... (¿) sí hacen daño.

¿CUÁNDO?

M- Cuando sí hacen daño. A mí que vengan a hacerme... (¿)

M-... si no hubiera dicho que es de ese tipo no habría ningún problema.

H- Lo puedes evitar a nivel teórico, pero a nivel práctico no. Porque... (¿?) porque puede que tenga toda la buena voluntad del mundo, pero cuando toca hacerlo nadie quiere.

M- Sí, también es cierto, por eso te digo que... (¿?) tampoco quieren.

H-... (¿?) y en España es una sociedad muy abierta en ese sentido. Porque yo he estado en un colegio público y... (¿?) y la participación ... (¿?) ¿sabes?, estamos coordinados y ... (¿?) muy bien. Pero estamos yendo a una situación de inmigración masiva en el sentido de que hay partes, como por ejemplo tú lugar que ya no son españoles, son inmigrantes. Porque por ejemplo las fiestas de... (¿?) si recuerdo hace dos años eran dirigidas a un público español y ... (¿?) Tocaban grupos que eran de sudamericanos, pues que era salsa, merengue, todo lo... que normalmente van. Ya no se adaptan a... (¿?) sino que imponen las suyas. Entonces yo creo que sí vas a un país nuevo puedes... (¿?) de cultura, ... (¿?) de que tienes, no tienes que ... (¿?)

M- Es que el problema ha sido ese, que ha sido un boom emigratorio. Hemos pasado de una... (¿?) negativa a de repente en dos, tres, o cuatro años a una especie de invasión. Nos ha costado, nos ha costado, nos cuesta asimilarlo. Además porque han venido de repente con... (¿?) costumbres a ... (¿?) puntos y es lo que nos ha... claro ha chocado y nos cuesta integrarnos. Y ciertamente pues te cuesta asimilarlo.

H- Yo de pequeño, de pequeño, pequeño recuerdo emigrantes peruanos, vamos.

H- Ya, pero no es lo mismo que ahora. Ahora es como...

H- Han florecido, ahora... antes había familias y una familia no tenía hijos. Aparte de que ha llegado más gente, es lógico que... a mí los que se quedaran no se casaran con nadie, se quedaran entre ellos y mantuvieran el número, lo normal es que si están en un país con más poder de oportunidades haya más población, aumenten. Es lógico, ¿no?

M- No, no, ha sido de repente una inmigración, ha sido de repente encontrarte con un montón de inmigrantes por todas partes. Una cosa es... (¿?) hace muchísimo tiempo. Y seguimos siendo casi el mismo número por lo... (¿?) hemos tenido hijos, lo que tú quieras, pero seguimos siendo más o menos el mismo número.

(Hablan a la vez)

M-... sería al revés, sería al revés. ... (¿?) seis hijos como mínimo. Es verdad,... Lo que pasa es que eso...

H- ¿Y quién puede mantener aquí seis hijos?

H- Es que me gustaría saber la diferencia entre la gente que llegó hace quince años que eran menos y se adaptaron a nuestra cultura y la gente que llega ahora. Esta cultura... (¿?) que se está produciendo es ... (¿?) la que tenía hace quince años que han tenido hijos. Que sus hijos están adaptados, aunque tengan sus rasgos de la cultura de sus padres, pero están adaptados, integrados. Lo que pasa es que ahora el choque que se está produciendo... (¿?) la cultura y al ser tanta gente pues no le hace falta como ha dicho ... que no le hace falta ya guardar ... (¿?) Pues ponen sus tiendas, sus... (¿?) rollos, sus zonas de baile, su todo. No les hace falta asimilar nada...

H- Yo es que no creo que sea así. Yo creo que lo que sucedió, la inmigración tenía la época, a los inmigrantes se les imponía nuestra cultura de forma directa, se le suprimía y reprimía toda su cultura.

M- No y... (¿?)

(Hablan a la vez)

H-... que estemos hablando, porque si es justo después del fin de la dictadura estaba en
550

auge el nacionalismo no militar, o sea la cultura liberal. Y todos los inmigrantes que venían de un ambiente diferente se les alteraba por completo la cultura y se les reprimía quieras o no. Pero vamos, se les asimilaba, así de simple. Entonces cuando ha llegado más gente y ha ido cambiando el tiempo, ¿qué ha pasado? Que la gente que antes estaba asimilada han empezado a recordar sus raíces y con el aumento de la nueva gente...

M- Pues la gente aquí, los españoles no habremos sido nada del otro mundo, pero tampoco hemos sido tan sumamente malos. Siempre somos los malos. De que la colonización, de que la descolonización no te quiero ni contar como somos, que si Franco, que si no sé que, venga ya que tampoco...

H- Yo no te digo que seamos los malos. Después de una dictadura es relativamente lógico que se quiera conservar lo bueno. Entonces si yo creo que esto es bueno impongo a los demás, para su beneficio...

(¿?)

M-... tan malos que hubieran puesto, si hubieran sido...

(Hablan a la vez)

H-... no hubieran sido tan sumamente malos si hubiera vuelto de un país en paz a uno en guerra. Venga, no me jodas.

H- Lo de la dictadura yo unos cuantos años después de eso,... (¿?)

H- Hace años.

H- Los inmigrantes que vinieran a estudiar después de la dictadura, después de Franco, que por ejemplo hubo... (¿?) han estudiado aquí, inmigrantes del Perú, yo puedo ver perfectamente ese tema. Pero porque el padre se ha adaptado. Pero si su hijo,... de otra cultura,... (¿?) estoy totalmente aceptado... (¿?) Vienes de Perú y yo no he recordado la cultura.

H- ¿Y su padre?

H- Tampoco.

H- ¿Seguro?

H- Seguro. Quiero decir que si te adaptas a todo puede que si te vuelvas a... (¿?)

H- A ver, la... no, no, es que...

M- Ha sido un poco extremista.

H- A ver, tú estás hablando de un grupo y tú de otro, a ver si os aclaráis. Él está diciendo abandonar la nueva cultura, la cultura española. Eso no se abandona. Ninguna cultura se abandona por completo, lo que pasa es que se van adaptando y es así de simple aunque no lo parezca. Cuando muere Franco, al terminar la dictadura los españoles que habían emigrado parte de ellos vuelve, parte de ellos vuelve con su familia. Y algunos de ellos viene su familia de otros países. La inmigración puede plantearse no solo una cuestión de españoles que van y vuelven sino de otras culturas.

M- Yo creo que el problema real aquí es que no tenemos que adaptarnos ni ellos a nosotros a una sola cultura. Sino que en España existe inmigración de muchas culturas. Entonces no es que nosotros tengamos que adaptarnos a la cultura de los países sudamericanos, sino de sudamericanos, de marroquíes, de los que vienen de centro Europa, ¿sabes? Aquí tenemos...

H- Del este.

M-... del este de Europa. Aquí tenemos muchas culturas a las que adaptarnos, muchas culturas que adaptarse a nosotros y muchas culturas que adaptarse entre sí. Porque claro el problema también es que, y tampoco se relacionan tanto, pero que acabarán haciendo porque hay el espacio que hay. Que los de los países del este se tendrán que relacionar con los del sur y... (¿?) El problema es que nosotros tenemos que adaptarnos ni ellos a nosotros, sino que son muchos los que vienen aquí.

H- Pero eso se va a convertir en un problema nuevo.

M- No, no, yo no he dicho que sea un problema, digo que es una cosa que... (¿?) la cultura nuestra ... (¿?) de que hay muchas culturas en este país. Entonces es mucho más difícil. Si ya es difícil adaptarte y que se adapten mucho más difícil es adaptarlos a muchas y que se adapten muchas a nosotros y que se adapten entre ellas. ¿Me entiendes? Hay un problema de muchas culturas. Problema o... la palabra problema no me gusta mucho aquí, pero bueno, hay esta situación por decirlo de alguna manera.

M- La cosa es que yo pienso que cada cultura puede ser como era mientras que no haya un problema. Por ejemplo los países del este están acostumbrados pues a... (¿?) y eso pues ... (¿?) su

cultura, que yo pienso que será maravillosa, de sus costumbres, sus cosas, y no tienen porque dejarlo. Si tienen que dejar todo lo que... pues no sé, son un poquito... (¿?) Es eso, no sé, yo pienso que es eso. ... (¿?) O la vida o la droga. O te metes en la delincuencia o no sobrevives. Desgraciadamente es así. Y de hecho... (¿?) Cuando vienen aquí pues... (¿?) y tienen cosas muy bonitas, tienen cosas preciosas y cultura pues ... (¿?) maravillosa. Pero cuando vienen aquí pues tienen que ver que España no es Colombia, España pues gracias a dios no tiene el entramado político, social tan complicado que tienen ellos y que bueno, pueden vivir en paz, y conservar sus costumbres de Colombia que serán estupendas seguramente.

H- ¿Y de qué manera traen dinero aquí?

(¿?)

H- Ni idea.

M- No se gana dinero fácil. No sé lo que les dicen pero una vez que vienen aquí y...

H- No, no me refiero a los que vienen aquí con... (¿?) Me refiero a los que vienen con pasta para sacar más pasta, ¿me entiendes?

M- No, yo creo que el emigrante quiere trabajar, no ve... (¿?) que la droga ... (¿?) Yo digo del trabajador colombiano que quiere trabajar y estar con su familia. El típico emigrante que vamos... (¿?)

(¿?)

¿OYE Y LA POLÍTICA QUÉ HACE FRENTE A TODO ESTO? ¿LA POLÍTICA SE PREOCUPA DEL TEMA DE LA INMIGRACIÓN? SIEMPRE ESTÁN HABLANDO...

H- Depende del dinero que tengan. Primero, primero te preguntan el dinero que tienes y luego ya le sitúan en donde deben estar. ... (¿?) por ejemplo pues va a Marbella y...

¿QUIÉN ES... ?

H- El Mohamed o...

M- No se llama... era Mohamed...

M- Que se gasta cuatrocientos millones de euros al día.

¿ESO SON MOROS O SON ÁRABES ESOS QUE ESTÁN EN MARBELLA?

M- Son árabes.

SON ÁRABES, NO SON MOROS.

H- Como Roberto Carlos, que es brasileño, no negro, eso hay que tenerlo muy en cuenta.

¿QUIÉN?

H- Roberto Carlos, para tu... (¿?) es brasileño, no es negro.

M- Y... es pequeñito.

M- No es lo mismo,... (¿?) sea lo peor del mundo el moro de mierda el moro que el árabe.
No es lo mismo, el que tiene dinero va a Marbella que el moro...

M-... árabe bueno.

M- Sin embargo el que vende droga por ahí es “moro de mierda”.

M- Camellos.

M- Camello y todas las cosas...

H- Que diferente sería si solo emigrara la gente con pasta.

M- No serían emigrantes serían...

TURISTAS, ¿NO?

H- Turistas, exacto.

¿PERO NO HAY TURISTAS EN ESPAÑA EUROPEOS? ¿NO HAY MILLONES?

H- Sí, pero de esos no se habla porque esos no son malignos.

¡AH!, NO. ¿ESOS NO TRAEN NADA MALO?

H- Pues claro que no.

PERO SON EXTRANJEROS, ¿NO?

M- Pero no es lo mismo.

¿NO ES LO MISMO?

M- No.

¿NO ESTAMOS HABLANDO DE LA LEY DE EXTRANJERÍA Y DE LOS EXTRANJEROS?

M- Sí, pero ellos tienen dinero, ellos se lo pueden permitir, ellos pueden coger los papeles que sean necesarios para vivir aquí, no los pobres hombres que vienen en la patera y no pueden trabajar porque no tienen papeles.

O SEA QUE LOS TURISTAS EXTRANJEROS SON BIENVENIDOS A ESPAÑA.

M- Hombre claro.

H- Siempre que tengan dinero.

M- Mientras que tengan... (¿?) y un cochecito y una vivienda ... (¿?) Si eres un moro o un colombiano o un este que viene de otro país con una maleta y encima vacía pues entonces eres un... (¿?)

H- Claro, si vienes a gastar o a ganar. Es que es así.

¿Y LOS TURISTAS EXTRANJEROS NO SE METEN TAMPOCO EN MAFIAS?

H- Desde luego que sí, pero simplemente, ¿a quién se persigue más a los que son muy evidentes o a los que son más elitistas?

M- Yo creo que la política, es que como todo, lo quieren coger cuando ya el problema... no digo solución, pero siempre llegan tarde. Pasa lo mismo con lo de las... ¿Tú no estás viendo que España es un país que es viejo, que hay muchas personas mayores?

H- Sí.

M- Pues lo ven ahora, cuando ya tenemos que de cien personas la mitad son de más de sesenta. Lo ven ahora. No, no, no me digas que eso no se ve. Pues esto, ¿cómo no lo ven? Siempre lo ven tarde.

M- Cuando llegan... (¿?) Por ejemplo ahora hemos empezado a hacer programas para la mujer maltratada...

H- Porque está de moda.

M-... y el año que viene también. ¿Qué pasa? Llevamos todos los años con cincuenta mujeres muertas todos los años de maltratos, pero... (¿?) es cuando empiezan a verlo. Las mujeres son buenas, hay que hacer algo. O los emigrantes pasan cuatro años que no ha pasado nada a... (¿?) Cuando llegan las elecciones. Pasa igual que... (¿?)

M- Pero yo me refiero a una política mucho más...

M- Sí, sí, que...

M- Que no es solo porque en unas elecciones hagan una ley de maltratos y pongan más policía en la zona. Me refiero a una política de mucho mayor grado. Se dan cuenta siempre tarde. No sé por qué en este país, debemos de ser un poco lentos o no nos enteramos o cualquier otro problema...

(Hablan a la vez)

M- Sobrepasa.

M- Sobrepasa.

M- Cuando sobrepasa el límite del problema, sigue pasando y un poquito más.

H- En cuanto que la gente se queja, sinceramente, la gente se queja, pues habrá que hacer algo, sino no nos votan. Es que es así.

(Cinta 2)

... DEPENDE DE QUE SEA MÁS CATÓLICAS O MENOS CATÓLICAS, NO TIENE

QUE VER NADA ESO PARA AYUDAR REALMENTE A SOLUCIONAR LOS PROBLEMAS.

(¿?)

H- Pero el dinero lo reciben... (¿?)

¿EN QUÉ SENTIDO?

H- Según con qué religión esté alineado... (¿?) llegará a ganar más o menos dinero. Para que lo utilice a... (¿?) Eso está claro. En un país de mayoría árabe una ONG cristiana gana menos que una ONG árabe.

MUSULMÁN.

M- Lo que yo no entiendo es porque las ONG... (¿?) a cambio de que tú te hagas cristiano o de que haya misioneros cristianos ... (¿?) de su religión, o de que tenga una procedencia católica. Aparte de que sean budistas, musulmanes, pitufos.

JUDÍOS.

M- Lo que sea, incluso mahometanos, me da igual.

SÍ, MUSULMANES, YA LO HAS DICHO.

M-... (¿?) porque eres cristiano, más que nada porque tu religión ... (¿?) ... bondadoso, humanitario, por tu prójimo. No entiendo por qué tiene que tener...

M- Yo siempre que... es que yo, vamos a ver, voy a parecer que, pero es que siempre estamos midiendo otra vez por la misma. ... (¿?) por la cristiana.

H- La que mejor conocemos.

M- Bondadosa, hay que ser bueno, bondadoso, hay que ser tolerante, bla, bla, bla. La iglesia cristiana ha tenido mucho poder y como... la iglesia, no es que la cristiana sea la iglesia, está hecha por humanos y los humanos son imperfectos, pues la iglesia es imperfecta. Y ha tenido mucho poder y la ha cagado mucho. Sí, pues vale, pues bien. Y que es una... (¿?) A mí también me parece fatal lo de Caritas y todas estas ONG les den mucho más dinero porque son católicas. Pero que siempre estamos en lo mismo. Que hay otras con muchísimos defectos que... (¿?) millones de

... ¿Me entiendes? Que también se ven aquí, no estoy hablando del Tibet, estoy hablando de España. Porque, ¿cuántas veces en la ermita que hay aquí al lado?

ERMITA, ¿DE QUÉ?

M- No sé, es musulmana...

ENTONCES SERÁ UNA MEZQUITA, AHÍ EN ESTRECHO. ... (¿?) ESO ES MEZQUITA.

M- Es verdad...

LA MEZQUITA DE ESTRECHO, YO LA CONOZCO BIEN, YO HE TRAÍDO AL INSTITUTO ALGUNA VEZ...

M- La mezquita de Estrecho. Ahí hay... (¿?)

¿CÓMO?

M- Ahí hay muchas veces que tocas fuera, en la calle, porque salen, tienen problemas, no sé que. Yo he visto muchas veces en esa calle haber problemas. ¿Y por qué... ? Porque también hay problemas en esa, estoy segura. (¿?) También tienen muchas cosas en común.

H- No creo que se pueda comparar una pelea de barrio a la presión de los movimientos económicos de miles de millones a lo largo de la historia.

M- Bueno, pero ya te he dicho porque ha tenido mucho poder y somos imperfectos.

H- ¿Ha tenido o tiene?

(¿?)

M-... porque si vemos que ha cometido tantos errores, joder, ¿por qué seguimos apoyándoles?

H- Tradición supongo.

M- La tradición. Sí, sí, está claro. Y además es una cosa que no se puede obviar. Pero en esta cultura y en cualquiera. La tradición es una cosa muy fuerte y aquí hay una tradición católica,

nos guste o no nos guste. Eso no se va a quitar...

H- Bueno...

TRADICIÓN... (¿?)

M-... costumbres que le dan...

PERO, ¿COSTUMBRES PENSADAS, REFLEXIONADAS O SIMPLEMENTE SE SIGUE PORQUE LO HACE TU MADRE O TU ABUELO?

M- Irracionales muchas veces.

IRRACIONALES.

M- Yo me he criado con mis abuelos que son católicos hasta la médula. Y yo, pues puede que... (¿?) pero yo llevo muy dentro eso, eso es una cosa que no lo voy a poder quitar seguramente porque lo llevo desde pequeño.

¿TÚ CREES QUE NO? ¿NO SE CAMBIA?

M- Sí...

H- Yo sí.

M- Pero lo que tienes dentro lo tienes dentro. También es cierto que las personas adultas tienden a negar y a ver como malo lo que aprendieron desde pequeño, pero también se les queda muy dentro. Por aquí tenemos una tradición que no va a ser fácil quitar.

¿PERO ES LO MISMO PERSUADIR QUE IMPONER? ¿PERSUADIR DE UNA IDEA, DE UNA CREENCIA QUE IMPONERLA?

M- Persuadir es más fácil que imponer. Porque si impones luego la persona te coge manía, asco y odio. Si...

PERSUADES.

M-... persuades es más fácil porque la otra persona pues no coge... (¿?) No decir, tú solamente una... (¿?) porque es verdad, a lo mejor lo es o a lo mejor no. Y lo cree, y lo sigue y a lo

mejor eso nos pasa a los hijos y a más... (¿?) Por ejemplo en mi casa el sabat... (¿?)

EL SABAT.

M-... y hay cosas que sí. Y por ejemplo hay cosas que mi madre nunca ha hecho que es coser, viajar y tostar el pan. Y yo claro, de pequeña quería... (¿?) por la mañana.

¿ESTÁ PROHIBIDO O QUÉ?

M-... (¿?) pero justamente tostar el pan no se podía en mi casa el sábado y yo quería mis tostadas por la mañana y mi madre que no. Y no la entendía. Quiero tostadas. ... (¿?) explicó, pues , que hace mucho tiempo, cuando íbamos a Marruecos con mis abuelos pues un sábado, pues antes pues en Marruecos ... (¿?) eran muy religiosos. Pues un sábado... (¿?) le dio por hacer una tostada. ¿Qué pasó? Se quemó la tosta y se quemó la casa. Y a mi madre se lo contaron y mi madre lo creyó y mi madre... (¿?)

PERO NO ES RELIGIOSA ESA TRADICIÓN.

M- No es religiosa...

H- Sí, viene de las...

NO TIENE NADA QUE VER, ESTO FUE POR UN ACCIDENTE.

H- Sí, pero, ¿de qué venía eso?

M- ¿Qué dices?

H- Tu bisabuela esa que has dicho...

M-... a ver, está prohibido encender fuego en el sabat, y antiguamente la tostada... (¿?) no existía. Entonces, ¿qué pasa?, que ... (¿?) la tostada y se quemó la casa. Que de todas formas está prohibido encender, hacer electricidad.

EN SABAT.

M- No se puede. ... (¿?)

ENTONCES, ¿QUÉ COMÉIS EL SÁBADO, EL SABAT?

M- Por la mañana Cola Cao con magdalenas. Yo no lo entendía... (¿?) Yo lo respeté, como mi madre se lo creyó y tal pues se respetará... (¿?) mis hijos.

M- Lo ves, eso es...

M-... (¿?) yo al escuchar esta historia pues tengo conciencia de lo que lleva ... (¿?) la tostada los sábados y yo simplemente ... (¿?) en sábado y mis hijos tampoco.

RESPECTO A UNA HERENCIA.

M- Claro.

M- ¿Qué es solo a nivel familiar?

(Hablan a la vez)

O SEA QUE HAY QUE VIVIR LAS TRADICIONES AUNQUE SEAN IRRACIONALES EN CUALQUIER RELIGIÓN. ENTONCES, HAY QUE ADQUIRIR...

M- Depende, depende.

(¿?)

M-... habría que intentar racionalizarlas. Si no son racionales desecharlas. Pero de toda...

H- Entonces, ¿qué costumbre religiosa es racional? Es racionalizarla, sino simplemente juzgarla.

M- Una religión se puede... (¿?) judía, musulmana o católica, cualquiera ... (¿?) y tú creer personalmente. Lo que me ha parecido mal es... (¿?) a otra persona que encima es de tu misma religión. Como lo es por ejemplo... o por ejemplo cuando la Inquisición o en el caso judío pues no sé, hacer que las mujeres lleven peluca o... O por ejemplo con una familia judía que es muy religiosa, un hijo suyo y dice: pues no me da la gana, yo... (¿?) Pues se lo toman como muerto y muy mal.

MUERTO.

M-Sí, hacen fiesta como si estuviese muerto y todo y no está muerto, ha pasado de ti

simplemente,... (¿?) a tu hijo. Pero eso por ejemplo habría que quitarlo. Tú no... (¿?) pero si haces daños a...

TIENE QUE ADMITIR LA LIBERTAD PERSONAL.

M- Claro.

M- La libertad, los derechos humanos. Es un principio básico. Todas.

M- Todas.

¿ESTO DE LOS DERECHOS HUMANOS ES LA NUEVA ÉTICA PARA ¿TODOS?

M- Es lo más común que tenemos hasta ahora.

(¿?)

M- Claro, que hay problemas, miles de problemas y no solo que no sean de... sino que hay muchos problemas de otras culturas. Porque no nos quieren admitir, porque tienen sus propias...

¿Y LA EDUCACIÓN PUEDE HACER ALGO EN TODOS ESTOS TEMAS?

M- Sí.

DE LAS CULTURAS, LA RELIGIÓN...

M- Depende de la cultura, tiene que ser una educación neutra.

NEUTRA.

M- Claro.

ESA PALABRA ME INTERESA MUCHO.

M- Porque claro, si tú eres por ejemplo de Nigeria... (¿?) Yo soy de una educación nigeriana la lapidación puede ser... (¿?) Si tú vas a un colegio que es neutro te enseñarán de que la religión es buena, de que se puede llegar como que eso no está bien, de que eso es inhumano. Al igual que... (¿?)

M-... para que tú puedas contar por ti mismo si quieres llevar una religión, si no la quieres llevar, qué te parece. ... (¿?)

EN SU FAMILIA, QUIERES DECIR.

M- Porque... (¿?) si son religiosos pues es eso, inculcarle ... En un colegio, pues, un colegio es eso, vas a aprender, no a que te metan ideas políticas, ideas religiosas, ideas de ... lo que sea... (¿?)

M- En cualquier caso que lo hicieran deberían de hacerlo con todas.

M- Con todas.

(Hablan a la vez)

H- O con ninguna.

H- Yo creo que la religión debe ser laica actualmente, de ninguna religión. Porque si quieres saber de religión, de... (¿?) Religiosos... (¿?) o si quieres aprender más, pues vas a la iglesia, al centro, a la mezquita, lo que sea, que es donde tienes que aprenderlo. Pero no debe ser ninguna tortura, ni por la religiosa, ni por la árabe, ni por ninguna.

PERO, AQUÍ HAY ALGUNOS QUE VAIS, ¿NO? A RELIGIÓN.

(Hablan a la vez)

M- La religión está muy en estrecha relación con la cultura. Entonces no es tan fácil quitarla, ¿entiendes?

H- Ya pero es que no, es que no es tan fácil quitarla, digo que habría que quitarla. Yo no digo que sea fácil, pero digo que habría que quitarla. Porque tú si quieres aprender... Tú vas a... (¿?) es cultura, la religión es cultura. Es la que te enseñan tus padres, la que vas aprendiendo. Que ya cuando... (¿?) la entiendas o no, es cultura. Entonces yo creo que en la escuela te enseñan cultura, pero no de mostrar unos valores determinados como esos.

M- Yo creo que en cuanto a teoría sería más fácil seguirlas todas que ninguna. En cuanto a práctica desde luego no se puede... Si no se mantienen todas no se mantiene tampoco la católica.

M- (¿?) ... o todas o ninguna. (¿?)

M- Se pueden dar todas, incluso para una única persona se puede poner un rabino pues... En la teoría sería lo más fácil. Porque así como la religión es algo que va muy ligado a la cultura es muy difícil desligarlo así como así aunque se esté en la escuela pública, ¿me entiendes? Porque tú vas a quererlo y yo voy a querer lo mío y él va a querer lo suyo y todo... Entonces, espera un momento, entonces eso en la teoría sería lo más fácil y sería lo más justo para todos. ¿Me entiendes? Lo que pasa que en la práctica es que es muy difícil mantener económicamente y eso lo entiendo, mantenerlas a todas. Entonces o todas o ninguna. Pero no la religión católica sola.

H- Estáis hablando de educación adulta o superior, ¿qué pasa con la religión... ? ¿Tú crees que un niño de seis años puede pensar que religión quiere... ?

M- Para eso están sus padres...

(¿?)

ENTONCES SE VA POR LAS FAMILIAS A ESAS EDADES, ¿NO?

(¿?)

M- En una educación temprana que sean los padres los que realmente orienten al niño. Llegada a una edad en la que el niño pueda pensar por sí mismo ya... (¿?)

SÍ, PERO LUEGO TIENE LA LIBERTAD CUANDO TENGA UNA EDAD DE REFLEXIONAR O...

(¿?)

M- Está claro.

BUENO, PUES NADA, GRACIAS POR VUESTRA COLABORACIÓN Y YA SALDRÉIS EN ALGÚN ESTUDIO FUTURO.

(FIN DE LA REUNIÓN)

LINEAS DE INTERPRETACIÓN (ANEXO II)

GRUPO 2º - 1º DE BACHILLERATO LOGSE (MIXTO)

IES. Nuestra Señora de la Almudena

En el análisis de valores morales y actitudes éticas que hemos realizado sobre el discurso moral de las alumnas de 4º de la ESO, elaboramos unas tablas de valores-actitudes basadas en el criterio de la “modernidad” y la “posmodernidad” de los mismos. Como los Grupos de discusión son totalmente libres en sus debates y en sus temas, el cuadro de categorías elaborado para el Grupo de 4º de la ESO no se puede aplicar por igual al Grupo de 1º de Bachillerato, aunque existen elementos comunes en los dos discursos. Las categorías éticas y sociológicas que se derivan de cada Grupo de discusión es lo me obliga interpretar cada discurso según su propio contenido.

En líneas generales, se puede decir que el grupo mixto de 1º de Bachillerato es un grupo mucho más maduro y con una visión muy crítica sobre la sociedad en la que viven. Su desconfianza hacia la política y hacia alguna institución como la Iglesia católica es muy notable. En el grupo hay algunos alumnos y alumnas de 18 años y eso influye en su visión de la sociedad

que es ya mucho más reflexiva y con mayor dosis de realismo.

Hay que resaltar que el discurso de este grupo de Bachillerato ha resultado ser muy negativo y muy crítico con la sociedad actual y no se puede apreciar con claridad qué valores morales y qué actitudes éticas positivas defienden; el tono y el contenido de sus mensajes se refieren más bien a disvalores o valores negativos que se aprecian en la sociedad unido a unas actitudes negativas respecto a la sociedad actual. Este Grupo mixto de alumnos y alumnas no se identifica con valores y actitudes positivas en ningún campo; ni en la política, ni en la religión ni en la cultura. Su discurso destila cierta amargura y pesimismo y parecen no confiar en nadie ni en nada.

1º) ACTITUD DE DESCONFIANZA EN LA POLÍTICA Y EN LA IGLESIA CATOLICA

La primera actitud del Grupo y que predominó en muchos momentos del debate fue la de desconfianza en los políticos y, por extensión, en la política y en las instituciones democráticas. Se puede decir que esta actitud hipercrítica para con el poder político es muy propia de la posmodernidad, ya que el postestructuralismo de los años 70 y 80 insistió mucho en la asociación entre poder político y dominación de los otros seres humanos, viendo en todo ejercicio de poder y de autoridad una forma de represión y de falta de libertad. (cfr. Jean Lyotard y Michel Foucault). La crítica del posmodernismo a los medios de comunicación social que están controlados por los grupos económicos y políticos tiene su reflejo en la actitud de este grupo mixto de alumnos que llegan a calificar de mera propaganda electoral la presencia de los políticos en los medios de comunicación. Su visión de la política como “marketing electoral”, como mera “publicidad e imagen” está muy arraigada en este grupo y creen que cada vez más extendida en toda la sociedad. Es decir, que ellos sin saberlo adoptan una postura crítica al estilo nietzscheano ante todo tipo de poder: político, económico o cultural. La apariencia como engaño y como imagen que falsea la realidad es lo que ellos perciben en todo lo que aparece en la televisión.

El tema de la política surgió en el grupo de discusión porque se habían celebrado recientemente elecciones municipales y autonómicas en la Comunidad de Madrid. Tras unos meses de agitación social por la catástrofe del Prestige en Galicia y por la intervención de España en la Guerra de Irak, el tema de la política surgió con cierta espontaneidad en el grupo. Como dice alguno del grupo al referirse a los políticos es que *Te venden la imagen... manipulan a la gente*. Al principio insisten mucho los alumnos en que no confían apenas nada en los políticos porque prometen mucho y no hacen casi nada; porque solamente piensan en la imagen y en cómo sacar votos. Pero en un momento dado el grupo comienza a vincular la política con la ética al señalar que todo poder político conlleva la corrupción y que todos los políticos en mayor o menor grado

participan de la corrupción, ya que *en esta sociedad todo se mueve por el dinero. Todo, todo*. Por lo tanto la política está también al servicio de los intereses económicos. En eso está de acuerdo todo el grupo, en la subordinación total de la política a la economía y es curioso que las distinciones tradicionales de izquierda y derecha no son ni siquiera mencionadas; ningún miembro del grupo menciona la honestidad para intentar diferenciar a los políticos de derecha y a los de izquierda

Un alumno, en un momento determinado, llega a decir: *Hay un dicho que dice que el que estudia para político estudia para ladrón*. Los demás compañeros del grupo asienten todos a ello y señalan que todos los políticos son iguales; usan el poder en beneficio propio. Todos ven el ejercicio de la política como un negocio, una búsqueda del propio beneficio e interés y nunca como un servicio a los ciudadanos. Nadie valora positivamente el oficio de político; dice un alumno: *Todos intentan sacar la mayor tajada que pueden*. El grupo considera que los políticos son seres humanos igual que los demás y si tienen oportunidad de aprovecharse del poder político, lo harán en mayor o menor grado. En todo caso, admite una alumna, ella también lo haría si tuviese ocasión; no se trata de enriquecerse descaradamente cuanto de obtener ciertos beneficios para ti, tu familia o tus amistades. Cada político intenta aprovecharse de su situación de poder y de ese modo, poco a poco, todos los que tienen algo de poder van adquiriendo en su restringido ámbito de influencia (en los Ayuntamientos, Comunidades Autónomas y el Estado central) información privilegiada y conexiones con empresas que les pueden proporcionar beneficios a corto y a medio plazo. Por desgracia, en los veinticinco años de democracia en España los alumnos ya han oído hablar de muchos casos de corrupción política y han aprendido a desconfiar de los políticos.

A lo largo de la discusión del Grupo de 1º de Bachillerato LOGSE se puede percibir que hay una crítica muy dura de todos los partidos políticos porque hacen reflexiones de carácter histórico sobre el gobierno del PSOE y sobre el actual (2003) gobierno del PP y su modo de ejercer la mayoría absoluta. Es curioso observar que este grupo en el que hay alumnos de 17 y 18 años se da una actitud de gran desconfianza hacia los políticos porque consideran que son seres humanos y que se pueden aprovechar del poder en beneficio propio, ya que ellos quizás también los harían si tuviesen la oportunidad de gobernar.

Esta desconfianza, sin embargo, no llega a ser tan radical que quieran un cambio de régimen político. El moderador les pregunta en un momento determinado si no quieren la democracia como sistema político y responden que siguen apreciando la democracia en España, pero que *debe haber más control de los partidos políticos*. Solamente hay una voz discrepante en esa hipercrítica a los políticos españoles. Se trata de un alumno venezolano (Gabriel) que compara el funcionamiento de la democracia española y la de Venezuela. Él dice que la democracia en su

país está muy corrompida; circula “el dinero negro” por todo el país; hay muchos y graves abusos de poder sobre la población y no hay mecanismos civilizados de protesta. La democracia en España está en una situación mucho mejor que en Venezuela, señala este alumno extranjero. La corrupción está allí instalada en el centro de la política y de la sociedad, mientras que en España no es tan grave el déficit democrático.

Es muy interesante cómo reflejan su posición este grupo ante los políticos y ante su vulnerabilidad como seres humanos. Veamos sus posiciones:

ALUMNO: Pero es el Gobierno el que está gobernando. A mí es lo que me importa, que ellos me argumenten por qué han hecho eso o han dejado de hacerlo. No: es que el PSOE hubiera hecho o hubiera dejado de hacer. ¿Tú por qué lo has hecho? Primero dime por qué lo has hecho, yo luego me creo o no los argumentos, y luego ya métete con lo que quieras.

ALUMNO: ... (¿) en el sentido de que... (¿) al partido de la oposición, entonces ya la gente se queda..., no toda... (¿) pero mucha gente se queda con... (¿) pues este partido como está... (¿) la guerra manipula la idea y... (¿): voy a votar... (¿) social, va... (¿), entonces... Pero que de todas formas de los objetivos... (¿)

ALUMNO: No, pero la gente ya está bastante inmunizada de esto. Siempre..., en la política dicen algo que luego pueden cumplir; no es tan... (¿) que lo vayan a cumplir o que lo hubieran cumplido; si hablamos de imposibles encima... La gente no se suele quedar con eso.

ALUMNO: En cuanto a si..., bueno si el precio de no ir a la guerra es no hacer ninguna obra social, y no aportar nada positivo al país es..., o ir a la guerra, pues yo prefiero no ir a la guerra y que no hagan ningún servicio social, a que no hagan ningún servicio social y vayan a la guerra.

ALUMNO: Es muy bonito de decir, pero luego...

ALUMNO: La manipulación...

(Hablan a la vez)

ALUMNA: Que como obras sociales van a hacer menos, entonces por lo menos..., por lo menos que no vayan a la guerra, que dentro de lo malo que no sea lo peor, ¿me entiendes?

ALUMNO: Efectivamente.

ALUMNA: Si ya sabemos que luego se van a llevar el dinero todos, porque todos están corruptos...

(Hablan a la vez)

(Risas)

ALUMNA: Es que además afirmo, es que no es que lo diga yo, yo por... (¿), vamos...

MODERADOR: ¿TODOS ESTÁIS DE ACUERDO EN QUE TODOS SON LO MISMO, TODO LO MISMO, TODO ES CORRUPCIÓN, TODOS LOS POLÍTICOS SON IGUALES... (¿)?

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Yo creo que sí...

MODERADOR: ¿EN TODO EL MUNDO TODOS LOS POLÍTICOS SON CORRUPTOS?

ALUMNO: Es que claro, es que se creen que los ciudadanos...

ALUMNO: Hombre, hay un dicho que dice que el que estudia para político estudia para ladrón.

(Risas)

MODERADOR: ¿SÍ?

ALUMNO: No, pero es que yo creo que... (¿) se creen que los ciudadanos somos imbéciles o algo, porque nos quieren decir que van a la guerra por defender la paz internacional, que todo el mundo sabe que allí hay unos intereses económicos...

ALUMNO: Sí...

ALUMNO: Pero claro, pero es que no te lo van a decir así directamente. No te van a decir: “mira, Estados Unidos nos van a dar esto, y esto, y vamos a tener allí..., vamos a poner allí lo que queramos. El petróleo...”; eso no te lo van a decir, pero es que todo el mundo lo sabe. Por eso te digo que ahí es todo corrupción, todo... Todos intentan sacar la mayor tajada que pueden.

MODERADOR: ENTONCES SERÍA MEJOR NO TENER DEMOCRACIA, ¿NO?, SERÍA LA CONCLUSIÓN.

ALUMNO: No.

ALUMNO: No.

ALUMNO: No, pero...

ALUMNA: No, pero tener más... Pero tener más controlados...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: ...(¿) medidas más duras para los políticos.

ALUMNA: Sí, tenerlos más controlados.

ALUMNO: ...(¿) o no quieren...; no tienen... (¿) que les defienda...

(Risas)

ALUMNA: Simplemente.

ALUMNO: Claro. Yo creo que dentro de todo no es tan malo. O sea, yo creo que en España no está tan mal tampoco, porque yo he vivido en una democracia que no es democracia, para que lo van a transcribir que sepan que soy de Venezuela, y yo he vivido en una democracia que no es democracia, y allí de verlo así, insisto, que hay una gran, gran, gran salida de dinero en negro que nadie sabe para dónde va; no dan explicaciones. Las puedes pedir pero no te las van a dar; simplemente porque no. Hay... Hay abusos contra la población muchos más grandes que una guerra, y que el pueblo queda mucho más grande que un desastre ecológico, y mucho más grande que cualquiera que le pueda pasar igual. O sea, dentro de todo la democracia española no está tan mal; tiene fallos, pero tampoco es tan mala para decir que no queremos democracia, o que...

ALUMNA: No, no; yo no digo que no quiera democracia, pero quiero una democracia mejor, y yo creo que eso se conseguiría controlando a todos los partidos

La actitud de desconfianza y de crítica en el grupo va dirigida también hacia la Iglesia Católica a la que acusan de que tiene todavía mucho poder y que, al estar hecha por hombres, es

imperfecta y por eso tiene muchos fallos. Todos coinciden en esa crítica, pero no son tan duros con la institución católica como lo son con los políticos. Admiten que las tradiciones católicas en España son muy fuertes y que eso ha influido mucho en nuestra cultura y en nuestra historia. En otro apartado veremos lo que opina el grupo de alumnos de la importancia de las tradiciones y de los cambios culturales en lo que afecta a las religiones.

2º) ACTITUD DE RESPETO Y EL VALOR DE LA TOLERANCIA

Esta actitud ética y este valor moral son esenciales para entender la convivencia democrática y multicultural en España. El tema de la inmigración en España tiene ya una repercusión mediática importante, sobre todo la inmigración que procede de África y de Iberoamérica. El hecho de que inmigrantes marroquíes se jueguen la vida en las aguas del Estrecho de Gibraltar casi diariamente, que veamos su muerte en las “pateras” sometidos a los actuales “traficantes de esclavos” y, sobre todo, que los alumnos extranjeros estén en muchos Institutos de Madrid sentados junto a los alumnos españoles, hace que el tema de la inmigración haya suscitado en este Grupo de discusión un interesante debate sobre “los diferentes”, el respeto y la tolerancia y sus límites. Se trata de un valor y una actitud propia de la modernidad, ya que desde el siglo XVII en que Locke escribió sus “Cartas sobre la tolerancia”, el respeto a las costumbres y formas de pensar de seres humanos de otras religiones y culturas, se ha convertido en sinónimo de “derecho a la diferencia”, pero también de respeto al pluralismo y a la convivencia democrática. La tolerancia activa y positiva que tanto se invoca hoy como valor moral no puede ser infinita y total, ya que entonces sería vacía y estéril; y esta idea la han captado bien el grupo de alumnos, pues todo el debate sobre el multiculturalismo se ha centrado en el respeto mutuo entre los diferentes, pero sin dañar a nadie ni imponer por la fuerza algo que vaya contra los derechos humanos. Los alumnos han planteado correctamente que la convivencia es posible si todos respetan los derechos de todos y no será posible si los españoles o los extranjeros imponen por la fuerza sus costumbres en un determinado espacio público.

El tema de la inmigración suscitó mucho interés porque hay que resaltar que el Instituto Nuestra Señora de la Almudena de Madrid está situado en el barrio de Tetuán que es uno de los que tiene un mayor índice de población extranjera de Madrid; además, en este Instituto alrededor de un 50% de su población escolar es inmigrante. Los alumnos de este Instituto en el que imparto clases desde 1992 son mucho más conscientes que otros alumnos de distintos Centros educativos de Madrid de la realidad de la inmigración porque la viven diariamente en su barrio y en su Instituto.

El hecho de que haya diferencias culturales y raciales les parece a todos en principio muy positivo porque permite conocer otras costumbres, otras lenguas, otras culturas y ello puede

enriquecer a los españoles. Pero en la práctica surgen conflictos y dificultades porque no es fácil comprender todas las diferencias y convivir con ellas. Por ejemplo, cuando los estilos de vida y las costumbres de los “diferentes” chocan entre sí, como pasa en el barrio de Tetuán. Un alumno señala que a veces quieren imponer en el barrio su forma de divertirse, “quieren imponer sus fiestas y sus costumbres en el barrio”. Ese es el verdadero problema de la convivencia, pues algunos pueden molestar a otros con sus costumbres; hay una frase de un alumno que resalta este aspecto: *Te hacen daño con sus costumbres*.

Un suceso que narran algunos alumnos y que parece bastante frecuente en Tetuán es que algunos bares de propietarios caribeños ponen música muy alta muchos días de diario por la noche y eso impide el descanso de muchos vecinos. Hubo una discusión entre algunos alumnos en la que unos defendían el derecho a divertirse cuando quieran, cualquier día y a cualquier hora y otros que entendían ese derecho como algo relativo, ya que la semana laboral normalmente es de lunes viernes y el fin de semana, reservado para el descanso, es el sábado y el domingo. Parece claro que tiene que haber una regulación jurídica de los niveles de ruido permitidos en una ciudad, pues el derecho a la diversión no es absoluto y sin límites, ya que la mayoría de la población necesita descansar las noches del lunes al viernes y los que quieran divertirse pueden hacerlo sin molestar a los demás. Estas normas elementales de convivencia no se cumplen en una ciudad como Madrid en la que el nivel de ruido es excesivo y esta ciudad se ha convertido en una de las ciudades europeas de mayor contaminación acústica.

La actitud de tolerancia que en principio es apreciada como algo necesario se convierte en algo difícil cuando el conflicto lo vives de cerca. Por eso, como comentan en el grupo, no había problema de inmigración antes y no lo hay hoy día cuando son muy pocos los extranjeros que viven en España o son muy pocos los que viven en tu barrio. Sin embargo, cuando su presencia se hace más visible porque son muchos los extranjeros, entonces las reacciones son más irracionales. Así, un alumno dice que antes no se notaba que había inmigrantes porque eran pocos y pasaban desapercibidos, pero *en tres o cuatro años hemos pasado a una especie de invasión*. Es ahí cuando la percepción del extranjero o del diferente se hace patente. La palabra invasión es muy significativa porque da a entender falsamente que ha habido “una oleada masiva” de inmigrantes, cuando las cifras desmienten esta apreciación. Se trata simplemente de que en ciertos barrios de Madrid como Lavapiés y Tetuán hay muchos inmigrantes y que ya son visibles a los ojos de los nativos. En este sentido la responsabilidad de los medios de comunicación es evidente, ya que casi todos los días nos presentan la llegada de magrebíes y subsaharianos a las costas de Canarias y de Andalucía como si se tratase de “una invasión masiva de inmigrantes”.

En la discusión que se transcribe a continuación se aprecia que este grupo conoce perfectamente las diferentes acepciones que tenemos los españoles sobre el extranjero rico, sobre el turista europeo asentado en la costa española y su diferencia con el inmigrante que es un

trabajador que muchas veces está sin papeles. Este grupo de alumnos maneja bastante bien todos los argumentos que se utilizan para comprender el tema de la inmigración y los posibles conflictos a que puede dar lugar el tema del multiculturalismo. Son muy conscientes de la significación de la convivencia multicultural porque lo viven a diario en su barrio de Tetuán y porque no es fácil la adaptación ni la integración voluntaria en el país de acogida. En el debate se aprecia que no quieren aparecer como racistas ni xenófobos, pero también se dan cuenta de que no es fácil crear un clima de respeto por todas las culturas, sobre todo si algunos inmigrantes no quieren aceptar las leyes y costumbres de los españoles y se aferran a sus costumbres que chocan con las españolas.

H- Es que me gustaría saber la diferencia entre la gente que llegó hace quince años que eran menos y se adaptaron a nuestra cultura y la gente que llega ahora. Esta cultura... (¿?) Que se está produciendo es... (¿?) la que tenía hace quince años que han tenido hijos. Que sus hijos están adaptados, aunque tengan sus rasgos de la cultura de sus padres, pero están adaptados, integrados. Lo que pasa es que ahora el choque que se está produciendo... (¿?) la cultura y al ser tanta gente pues no le hace falta como ha dicho ... que no le hace falta ya guardar ... (¿?) Pues ponen sus tiendas, sus... (¿?) rollos, sus zonas de baile, su todo. No les hace falta asimilar nada...

H- Yo es que no creo que sea así. Yo creo que lo que sucedió, la inmigración tenía la época, a los inmigrantes se les imponía nuestra cultura de forma directa, se le suprimía y reprimía toda su cultura.

M- No y... (¿?)

(Hablan a la vez)

H-... que estemos hablando, porque si es justo después del fin de la dictadura estaba en auge el nacionalismo no militar, o sea la cultura liberal. Y todos los inmigrantes que venían de un ambiente diferente se les alteraba por completo la cultura y se les reprimía quieras o no. Pero vamos, se les asimilaba, así de simple. Entonces cuando ha llegado más gente y ha ido cambiando el tiempo, ¿qué ha pasado? Que la gente que antes estaba asimilada han empezado a recordar sus raíces y con el aumento de la nueva gente...

M- Pues la gente aquí, los españoles no habremos sido nada del otro mundo, pero tampoco hemos sido tan sumamente malos. Siempre somos los malos. De que la colonización, de que la descolonización no te quiero ni contar como somos, que si Franco, que si no sé que, venga ya que tampoco...

H- Yo no te digo que seamos los malos. Después de una dictadura es relativamente lógico que se quiera conservar lo bueno. Entonces si yo creo que esto es bueno impongo a los demás,

para su beneficio...

(¿?)

M-... tan malos que hubieran puesto, si hubieran sido...

(Hablan a la vez)

H-... no hubieran sido tan sumamente malos si hubiera vuelto de un país en paz a uno en guerra. Venga, no me jodas.

H- Lo de la dictadura yo unos cuantos años después de eso,... (¿?)

H- Hace años.

H- Los inmigrantes que vinieran a estudiar después de la dictadura, después de Franco, que por ejemplo hubo... (¿?) han estudiado aquí, inmigrantes del Perú, yo puedo ver perfectamente ese tema. Pero porque el padre se ha adaptado. Pero si su hijo,... de otra cultura,... (¿?) estoy totalmente aceptado... (¿?) Vienes de Perú y yo no he recordado la cultura.

H- ¿Y su padre?

H- Tampoco.

H- ¿Seguro?

H- Seguro. Quiero decir que si te adaptas a todo puede que si te vuelvas a... (¿?)

H- A ver, la... no, no, es que...

M- Ha sido un poco extremista.

H- A ver, tú estás hablando de un grupo y tú de otro, a ver si os aclaráis. Él está diciendo abandonar la nueva cultura, la cultura española. Eso no se abandona. Ninguna cultura se abandona por completo, lo que pasa es que se van adaptando y es así de simple aunque no lo parezca. Cuando muere Franco, al terminar la dictadura los españoles que habían emigrado parte de ellos vuelve, parte de ellos vuelve con su familia. Y algunos de ellos viene su familia de otros países. La inmigración puede plantearse no solo una cuestión de españoles que van y vuelven sino de otras culturas.

M- Yo creo que el problema real aquí es que no tenemos que adaptarnos ni ellos a nosotros a una sola cultura. Sino que en España existe inmigración de muchas culturas. Entonces no es que nosotros tengamos que adaptarnos a la cultura de los países sudamericanos, sino de sudamericanos, de marroquíes, de los que vienen de centro Europa, ¿sabes? Aquí tenemos...

H- Del este.

M-... del este de Europa. Aquí tenemos muchas culturas a las que adaptarnos, muchas culturas que adaptarse a nosotros y muchas culturas que adaptarse entre sí. Porque claro el problema también es que, y tampoco se relacionan tanto, pero que acabarán haciendo porque hay el espacio que hay. Que los de los países del este se tendrán que relacionar con los del sur y... (¿?) El problema es que nosotros tenemos que adaptarnos ni ellos a nosotros, sino que son muchos los que vienen aquí.

H- Pero eso se va a convertir en un problema nuevo.

M- No, no, yo no he dicho que sea un problema, digo que es una cosa que... (¿?) la cultura nuestra ... (¿?) de que hay muchas culturas en este país. Entonces es mucho más difícil. Si ya es difícil adaptarte y que se adapten mucho más difícil es adaptarlos a muchas y que se adapten muchas a nosotros y que se adapten entre ellas. ¿Me entiendes? Hay un problema de muchas culturas. Problema o... la palabra problema no me gusta mucho aquí, pero bueno, hay esta situación por decirlo de alguna manera.

M- La cosa es que yo pienso que cada cultura puede ser como era mientras que no haya un problema. Por ejemplo los países del este están acostumbrados pues a... (¿?) y eso pues ... (¿?) su cultura, que yo pienso que será maravillosa, de sus costumbres, sus cosas, y no tienen porque dejarlo. Si tienen que dejar todo lo que ... pues no sé, son un poquito ... (¿?) Es eso, no sé, yo pienso que es eso. ... (¿?) O la vida o la droga. O te metes en la delincuencia o no sobrevives. Desgraciadamente es así. Y de hecho... (¿?) Cuando vienen aquí pues... (¿?) y tienen cosas muy bonitas, tienen cosas preciosas y cultura pues ... (¿?) maravillosa. Pero cuando vienen aquí pues tienen que ver que España no es Colombia, España pues gracias a dios no tiene el entramado político, social tan complicado que tienen ellos y que bueno, pueden vivir en paz, y conservar sus costumbres de Colombia que serán estupendas seguramente.

H- ¿Y de qué manera traen dinero aquí?

(¿?)

H- Ni idea.

M- No se gana dinero fácil. No sé lo que les dicen pero una vez que vienen aquí y...

H- No, no me refiero a los que vienen aquí con... (¿?) Me refiero a los que vienen con pasta para sacar más pasta, ¿me entiendes?

M- No, yo creo que el emigrante quiere trabajar, no ve... (¿?) que la droga ... (¿?) Yo digo del trabajador colombiano que quiere trabajar y estar con su familia. El típico emigrante que vamos... (¿?)

(¿?)

¿OYE Y LA POLÍTICA QUÉ HACE FRENTE A TODO ESTO? ¿LA POLÍTICA SE PREOCUPA DEL TEMA DE LA INMIGRACIÓN? SIEMPRE ESTÁN HABLANDO...

H- Depende del dinero que tengan. Primero, primero te preguntan el dinero que tienes y luego ya le sitúan en donde deben estar. ... (¿?) por ejemplo pues va a Marbella y...

¿QUIÉN ES... ?

H- El Mohamed o...

M- No se llama... era Mohamed...

M- Que se gasta cuatrocientos millones de euros al día.

¿ESO SON MOROS O SON ÁRABES ESOS QUE ESTÁN EN MARBELLA?

M- Son árabes.

SON ÁRABES, NO SON MOROS.

H- Como Roberto Carlos, que es brasileño, no negro, eso hay que tenerlo muy en cuenta.

¿QUIÉN?

H- Roberto Carlos, para tu... (¿?) es brasileño, no es negro.

M- Y... es pequeñito.

M- No es lo mismo,... (¿?) sea lo peor del mundo el moro de mierda el moro que el árabe. No es lo mismo, el que tiene dinero va a Marbella que el moro...

M-... árabe bueno.

M- Sin embargo el que vende droga por ahí es “moro de mierda”.

M- Camellos.

M- Camello y todas las cosas...

H- Que diferente sería si solo emigrara la gente con pasta.

M- No serían emigrantes serían...

TURISTAS, ¿NO?

H- Turistas, exacto.

¿PERO NO HAY TURISTAS EN ESPAÑA EUROPEOS? ¿NO HAY MILLONES?

H- Sí, pero de esos no se habla porque esos no son malignos.

¡AH!, NO. ¿ESOS NO TRAEN NADA MALO?

H- Pues claro que no.

PERO SON EXTRANJEROS, ¿NO?

M- Pero no es lo mismo.

¿NO ES LO MISMO?

M- No.

¿NO ESTAMOS HABLANDO DE LA LEY DE EXTRANJERÍA Y DE LOS EXTRANJEROS?

M- Sí, pero ellos tienen dinero, ellos se lo pueden permitir, ellos pueden coger los papeles que sean necesarios para vivir aquí, no los pobres hombres que vienen en la patera y no pueden trabajar porque no tienen papeles.

O SEA QUE LOS TURISTAS EXTRANJEROS SON BIENVENIDOS A ESPAÑA.

M- Hombre claro.

H- Siempre que tengan dinero.

M- Mientras que tengan... (¿?) y un cochecito y una vivienda ... (¿?) Si eres un moro o un colombiano o un este que viene de otro país con una maleta y encima vacía pues entonces eres un... (¿?)

H- Claro, si vienes a gastar o a ganar. Es que es así.

A fin de aclarar esa percepción sobre los extranjeros que hay en nuestro país el moderador les hizo unas observaciones, como se puede ver en la transcripción, sobre el lenguaje que usamos al referirnos a los extranjeros; cuando son extranjeros que proceden de países ricos o ellos mismos tienen riquezas, aunque sean de países pobres, los denominamos “turistas”; pero cuando son inmigrantes pobres que vienen a España a buscarse la vida los llamamos “moros de mierda”, “sudacas” etc. Lo mismo sucede con la distinción entre “árabes de Marbella” y “moros” con que muchos españoles trazan la diferencia entre los musulmanes ricos y los pobres. Por lo tanto la diferencia de religión no suscita tanto rechazo como si son pobres y su imagen externa o su higiene no es apropiada. El grupo de alumnos no es consciente de que en España hay muchos más extranjeros como turistas que como inmigrantes y que por tanto no es el hecho de ser extranjero lo que motiva normalmente reacciones hostiles de los españoles, sino su condición social y económica. Los alumnos parece que ignoran que miles de europeos (alemanes, ingleses, franceses, suecos, belgas etc.) ya han comprado fincas y casas en nuestras costas y que en muchos casos viven en auténticos ghettos culturales sin aprender nada de la cultura española. El turista extranjero y que aporta dinero no es visto por los españoles como una amenaza ni como un “invasor”; sin embargo los trabajadores inmigrantes son vistos muchas veces como un peligro social.

El concepto de tolerancia en su sentido positivo, tal y como lo usó por ejemplo Giner de los Ríos, no lo mencionan los alumnos en ningún momento, aunque reconocen que es bueno que

existan diferencias y que eso puede enriquecer nuestra cultura, pero tiene que haber una adaptación por ambas partes. Se muestran con actitudes más agresivas y más intolerantes aquellos alumnos que han vivido o viven en barrios o calles donde hay mayor presencia de inmigrantes, porque en cierto modo los ven como una amenaza difusa e inconsciente de su identidad cultural, aunque ninguno sabe precisar en qué consiste su propia identidad ni por qué podrían ser una amenaza. Viven el tema de los inmigrantes como un conflicto de convivencia cuando los “otros” parecen querer imponer sus costumbres a los españoles, a nosotros que somos los que vivimos aquí, a los nativos. Pero en cuanto a la relación con alumnos del Instituto que son hijos de inmigrantes la mayoría dice que no se tratan con ellos, y ello no por desprecio, sino por indiferencia hacia ellos. Como profesor del Instituto puedo constatar que es cierto que la mayoría de los alumnos extranjeros (ecuatorianos, magrebíes, chinos...) se relacionan normalmente entre sí y muy poco con los españoles. Así que no se puede hablar de conocimiento, de reconocimiento y de respeto, sino de indiferencia mutua entre los dos grupos.

3º) EL VALOR DE LA JUSTICIA

Este valor aparece únicamente cuando el grupo se refiere al tema de la política educativa del Gobierno a la que tildan de injusta, al igual que a la sociedad porque solamente tiene en cuenta el dinero. Como el grupo había derivado del tema de la corrupción de los políticos al tema de la sociedad, el moderador les preguntó si la solución a esta corrupción generalizada podría ser la educación, porque eso podría traer consigo que las nuevas generaciones ya actuarían de otro modo. Habría que rehacer de nuevo la sociedad desde sus cimientos.

Sin embargo, este grupo de alumnos no cree en la justicia ni en la igualdad que es un valor propio de las sociedades modernas. Los alumnos se quejan de que las “notas de corte” de la selectividad sean diferentes en un distrito universitario y en otro para entrar en carreras como Medicina y no entienden esas diferencias. Por otro lado, señalan que los estudiantes de la enseñanza pública *nos lo tenemos que trabajar mucho más... El que ha hecho los estudios en la privada, que no ha dado un palo al agua, pero como ha estado pagando...*

Como se puede apreciar, este grupo considera que el esfuerzo y los méritos individuales no son apreciados en la sociedad, de modo que se sienten desmotivados para estudiar, porque *la sociedad de ahora no va por la capacidad que tengamos, sino por el dinero... por la familia que tengas... Todo se mueve por el dinero; todo, todo, todo*, dice una alumna. Su percepción de las diferencias económicas es tan fuerte que no ven la educación como instrumento de compensación

e igualación social, porque para ellos la sociedad no valora a las personas por lo que saben, por su cultura, sino por lo que tienen, por su riqueza. Se quejan de que se estudia una determinada carrera y luego hay que trabajar de camarero o de cualquier otro oficio para el que no habías estudiado. Para ellos el esfuerzo en el estudio o en el trabajo no parece ser muy importante a su edad, ya que consideran que el dinero es el factor más importante y que todo gira alrededor de él.

El grupo se plantea el tema del tipo de sociedad en que vivimos al tratar de responder a sus expectativas profesionales y a su falta de motivación para el estudio. Ellos se dan cuenta de que otros jóvenes que estudiaran en Colegios y Universidades tienen un círculo de relaciones económicas y sociales, una red de influencias mucho más definida que ellos que tiene una situación familiar mucho más modesta. Creen que en la enseñanza pública se carece de esa red de relaciones económicas que tienen en la privada; y tienen bastante razón en su apreciación. Su debate acerca de las relaciones entre estudios, poder económico y tipo de sociedad se plantea de un modo muy parecido al que ya George Simmel vió a principios del siglo XX. La “forma-dinero” como el supremo rasgo identificador de la sociedad capitalista.

ALUMNO: ... que la gente que estamos en la pública nos lo tenemos que trabajar mucho más, y luego ves que acabas trabajando en el Telepizza después de haber hecho tu carrera, y aquel que la ha hecho con la privada, que no ha dado un palo al agua, pero como ha estado pagando...

ALUMNA: Hombre de alguna manera ya va con el dinero...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: Claro. Por eso te digo, que la gente que no tenemos...

ALUMNA: ...(!) nosotros no podemos llegar y querer ser ya presidente, porque no lo vamos a ser. Tenemos que empezar desde abajo, y por un casual tenemos... (!) trabajar, podemos llegar un poquito más arriba de lo que nosotros pudiéramos pensar...

ALUMNO: Si te dejan. Si te dejan.

ALUMNA: Pero..., y si no te echan y vamos... Nosotros no podemos entrar siendo presidente, porque es que no... (!)

ALUMNO: Claro. Es que la sociedad de ahora no te..., no va por las capacidades que tengas, sino por el dinero...

ALUMNA: La familia que tengas.

ALUMNO: Todo se mueve... El dinero lo mueve todo lo que es mundo ese...

ALUMNO: Todo, todo, todo.

ALUMNO: Acabar de banquero o lo que quieras... Pagas... Como tengas dinero ya lo eres todo.

ALUMNO: Una inversión.

ALUMNO: No, pero yo creo que con relación de lo que... (¿) estudiar, es que nos exige mucho para luego, bueno, por ejemplo en... (¿) una casa, y ahora... (¿) o en Francia tú... (¿) Bachiller si te da la nota... (¿) te echan de la universidad. Aquí no; aquí tienes que pasar una selección que por un casual te levantas mal ese día, tienes un mal día y ya has tirado los dos años que has estado estudiando por la gorra. Entonces aparte la gente dice: tengo... (¿) este año, he estudiado... (¿), lo dejo.

ALUMNO: Pero está claro que la política de los que hacen ahora, no quiere universitarios; porque no hay mercado de trabajo para universitarios. Quiere empleos menores; módulos y tal de trabajo manual y poco más.

ALUMNA: Sí los quieren pero no los..., pero no los promociona, o sea, no los...

ALUMNO: ¿ Que no promocionan los módulos y tal?

ALUMNA: No los promociona. A comparación de otros países europeos...

ALUMNO: No, no, me refiero a los módulos..., me refiero a mecánico y tal.

ALUMNA: No, que no, que no. Que comparado con otros países de Europa... Mi primo está estudiando en Milán y dice que va con cuatro personas a clase, en una carrera de Matemáticas de último año. Van cuatro personas a clase, porque es que no..., es que no hay más.

ALUMNO: Pero...(¿)

ALUMNA: ¿Por qué? Porque en Italia se fomenta mucho más la formación profesional. En este país no se quieren universitarias porque las universidades están... (¿), pero tampoco fomentan ni dan recursos a la formación profesional; ¿entonces qué quieres? Si no puedes ir a una cosa, tampoco puedes ir a otra, ¿entonces qué pasa aquí?

ALUMNO: En medio. Te quedas sin estudiar nada.

ALUMNA: En medio, sin estudiar nada.

ALUMNO: Muy bien; pero por qué la política nos va a condicionar para hacer una cosa y otra cosa; o sea, por qué...

ALUMNA: No, yo también creo que...

(Hablan a la vez)

ALUMNO: ¿Por qué no vas a poder...(¿)? O sea, es que indirectamente te impide el ser profesional; o sea no hay mercado de técnicos y de equipo..., pero o sea, nosotros vamos a pagar que la generación que está arriba de nosotros no haya técnicos y todos hayan sido profesionales. Yo no tengo la culpa. Yo no tengo la culpa.

ALUMNO: Pero a mí no me pueden obligar a formación profesional; formación profesional pues mira, yo lo... (¿) otra cosa, porque es verdad que está muy, muy difícil. O sea, está casi imposible prácticamente que... Ni lo intento.

ALUMNO: No, pero aparte esta sociedad que..., es lo que decimos te quita la moral, porque te exige mucho para... (¿) para no se sabe. Pues... (¿), pero no...

ALUMNA: En cambio ya yo creo que hay gente que no estudia porque no quiere. Yo creo que tampoco lo que..., porque entonces los que... Yo tengo el mismo futuro que otro que ha dejado de estudiar en Cuarto y se ha puesto a trabajar porque le ha dado la gana. Yo seguramente voy a tener el mismo futuro, pero yo pienso que a lo mejor merece la pena intentarlo. Y yo quiero, aunque a lo mejor no voy a llegar, pues enriquecerme yo misma, pero es que hay gente que no estudia porque realmente no le da la gana, no porque no se den recursos.

ALUMNO: Pero hay de todo...

ALUMNA: Habrá pocos y estarán mal, pero encima no los aprovechas...

ALUMNO: Sí, pero..., o sea, hay gente que quiere estudiar y hay gente que no quiere estudiar, pero si encima eso, encima en la sociedad que vivimos las carreras que están más solicitadas te ponen notas altísimas, y las carreras menos solicitadas te las dan como churros; y nos

encontramos también, como todo en Madrid tiene que ser..., es el puto centro de todo, entonces todos..., entonces se van a sacar las carreras aquí que hay un nivel muy alto, y unas notas muy altas para entrar. Por ejemplo aquí en Medicina se está pidiendo un 7'9 para entrar, y en Sevilla se está pidiendo un 6. ¿Por qué?

Sobre las posibilidades que tienen ellos de poder cambiar este tipo de sociedad, ni se lo plantean; se limitan a decir que este gobierno no quiere clases medias *porque las clases medias son muy peligrosas... son más revolucionarias; ellos quieren que el hijo de obrero sea obrero y el rico sea rico*. Algunos, como se ve, tienen cierta conciencia de que el gobierno actual no promueve la igualdad económica, sino la desigualdad y el mantenimiento de los privilegios económicos de los más poderosos. Pero aunque se dan cuenta de la situación no confían ni en sí mismos ni en los partidos políticos ni en los sindicatos para cambiar este tipo de sociedad. Incluso se dan cuenta de que la publicidad y los anuncios les presentan un tipo de sociedad que no existe, que no es real y que, sin embargo, la mayoría se lo acaba creyendo por comodidad y por una actitud de evasión ante la realidad.

La actitud pasiva frente a lo que ellos consideran injusticias en la política educativa del gobierno se basa en que los partidos políticos de izquierdas y los sindicatos de estudiantes tampoco hacen nada por mejorar la situación, sino que solamente se preocupan de sus intereses políticos. Esta misma actitud poco activa frente a la sociedad se manifiesta también al hablar de la religión católica y de su presencia en la escuela pública. No están de acuerdo en que esté presente solamente la religión católica en el ámbito de la escuela pública, pero creen que en España hay una tradición católica muy fuerte y que por eso no se puede hacer nada.

4º) ACTITUD FRENTE A LA TRADICIÓN

Al hablar del tema de la religión surgieron comentarios sobre las tradiciones católicas y judías. Fue muy instructivo escuchar el relato de una alumna judía que nos contó el significado del “sabat” para ella. El descanso semanal de los judíos y la prohibición de viajar, cocinar, hacer fuego o trabajar se remontaba, según ella, a un relato de su madre que a su vez había oído que a alguien estaba cocinando unas tostadas en “sabat” y que por ello recibió como castigo que su casa se incendió. Aunque ella misma reconocía que tal vez fue un accidente, sin embargo ella si tiene hijos les obligaría a seguir la tradición y les prohibiría cocinar en “sabat”. Por tanto la prohibición de cocinar las tostadas en “sabat” está vigente para ella aunque su origen sea tan irracional como es el relato que a ella le han contado.

Los demás alumnos, que en su mayoría se declaran católicos por tradición o por costumbre,

admiten que el catolicismo en España se sigue y se practica por ser una tradición muy arraigada que pertenece a nuestra cultura. Pero solamente se plantean si hay que seguir una tradición cuando el moderador les pregunta si hay que seguir todas las tradiciones, religiosas o no, o más bien tratar de ser fieles a una tradición si les convence su significado. Por ejemplo, la alumna judía dice que lo más importante es ser libre para actuar dentro de una religión y que no te impongan nada. Si lo haces porque quieres, entonces te sientes libre y lo haces porque quieres, *porque si impones algo, luego la persona te coge manía, asco y odio*. Para ella es mejor persuadir que imponer las tradiciones religiosas, aunque ella misma impondría a sus hijos la prohibición de cocinar en “sabat”.

En este grupo todos piensan que hay tradiciones católicas que no son muy racionales y que si no se pueden racionalizar habría que rechazarlas. Sin embargo, no concretan nada acerca de qué costumbres, tradiciones o ritos católicos les parecen irracionales. Hablan mucho de la gente, de los demás y dicen que las costumbres católicas se inculcan desde niños y que por eso penetran y se quedan en lo más íntimo de las conciencias. Creen que es difícil cambiarlas y por eso la gente en España se dice católica, por costumbre, por seguir la tradición. En un momento determinado se plantea si debe haber clase de religión católica en la escuela pública y el debate que se suscita es muy interesante pues hay alumnos que plantean a necesidad de conocer el hecho religioso, pero también le parece que los valores morales que derivan de cada religión no deben enseñarse en la escuela, sino en los lugares de cada culto. Veamos cómo lo dicen los alumnos.

ESTO DE LOS DERECHOS HUMANOS ES LA NUEVA ÉTICA PARA ¿TODOS?

M- Es lo más común que tenemos hasta ahora.

(¿?)

M- Claro, que hay problemas, miles de problemas y no solo que no sean de... sino que hay muchos problemas de otras culturas. Porque no nos quieren admitir, porque tienen sus propias...

¿Y LA EDUCACIÓN PUEDE HACER ALGO EN TODOS ESTOS TEMAS?

M- Sí.

DE LAS CULTURAS, LA RELIGIÓN...

M- Depende de la cultura, tiene que ser una educación neutra.

NEUTRA.

M- Claro.

ESA PALABRA ME INTERESA MUCHO.

M- Porque claro, si tú eres por ejemplo de Nigeria... (¿?) Yo soy de una educación nigeriana la lapidación puede ser... (¿?) Si tú vas a un colegio que es neutro te enseñarán de que la religión es buena, de que se puede llegar como que eso no está bien, de que eso es inhumano. Al igual que... (¿?)

M-... para que tú puedas contar por ti mismo si quieres llevar una religión, si no la quieres llevar, qué te parece. ... (¿?)

EN SU FAMILIA, QUIERES DECIR.

M- Porque... (¿?) si son religiosos pues es eso, inculcarle ... En un colegio, pues, un colegio es eso, vas a aprender, no a que te metan ideas políticas, ideas religiosas, ideas de ... lo que sea... (¿?)

M- En cualquier caso que lo hicieran deberían de hacerlo con todas.

M- Con todas.

(Hablan a la vez)

H- O con ninguna.

H- Yo creo que la religión debe ser laica actualmente, de ninguna religión. Porque si quieres saber de religión, de... (¿?) religiosos ... (¿?) o si quieres aprender más, pues vas a la iglesia, al centro, a la mezquita, lo que sea, que es donde tienes que aprenderlo. Pero no debe ser ninguna tortura, ni por la religiosa, ni por la árabe, ni por ninguna.

PERO, AQUÍ HAY ALGUNOS QUE VAIS, ¿NO? A RELIGIÓN.

(Hablan a la vez)

M- La religión está muy en estrecha relación con la cultura. Entonces no es tan fácil

quitarla, ¿entiendes?

H- Ya pero es que no, es que no es tan fácil quitarla, digo que habría que quitarla. Yo no digo que sea fácil, pero digo que habría que quitarla. Porque tú si quieres aprender... Tú vas a... (¿?) es cultura, la religión es cultura. Es la que te enseñan tus padres, la que vas aprendiendo. Que ya cuando... (¿?) la entiendas o no, es cultura. Entonces yo creo que en la escuela te enseñan cultura, pero no de mostrar unos valores determinados como esos.

M- Yo creo que en cuanto a teoría sería más fácil seguirlas todas que ninguna. En cuanto a práctica desde luego no se puede... Si no se mantienen todas no se mantiene tampoco la católica.

M- (¿?) ... o todas o ninguna. (¿?)

M- Se pueden dar todas, incluso para una única persona se puede poner un rabino pues... En la teoría sería lo más fácil. Porque así como la religión es algo que va muy ligado a la cultura es muy difícil desligarlo así como así aunque se esté en la escuela pública, ¿me entiendes? Porque tú vas a quererlo y yo voy a querer lo mío y él va a querer lo suyo y todo... Entonces, espera un momento, entonces eso en la teoría sería lo más fácil y sería lo más justo para todos. ¿Me entiendes? Lo que pasa que en la práctica es que es muy difícil mantener económicamente y eso lo entiendo, mantenerlas a todas. Entonces o todas o ninguna. Pero no la religión católica sola.

H- Estáis hablando de educación adulta o superior, ¿qué pasa con la religión... ? ¿Tú crees que un niño de seis años puede pensar que religión quiere... ?

M- Para eso están sus padres...

(¿?)

ENTONCES SE VA POR LAS FAMILIAS A ESAS EDADES, ¿NO?

(¿?)

M- En una educación temprana que sean los padres los que realmente orienten al niño. Llegada a una edad en la que el niño pueda pensar por sí mismo ya... (¿?)

SÍ, PERO LUEGO TIENE LA LIBERTAD CUANDO TENGA UNA EDAD DE REFLEXIONAR O...

(¿?)

M- Está claro.

Como se puede constatar por este debate el grupo piensa que si está la religión católica en la escuela pública también deben estar todas las demás religiones, aunque es mejor que no esté ninguna; pero reconocen que va a ser muy difícil quitar la clase de religión católica en España. Todos piensan que las religiones deberían respetar los derechos humanos y la libertad de las personas porque es un principio básico de convivencia hoy en día. Una religión que se impone por la fuerza o la presión social no es lo correcto. En eso coinciden todos los miembros del grupo.

GRUPO DE ALUMNOS (2º DE BACHILLERATO)
MODALIDAD DE CIENCIAS
COLEGIO MONTPELLIER (MADRID)

EMPEZAMOS, ¿NO?

Bueno, vamos a hablar de la inseguridad ciudadana y... porque a Dani el otro día le robaron y quiere dar su opinión.

Bueno, a mí y a Jon.

A mí también me robaron, sí.

No sé que os parece, pero a mí me parece que está muy mal la cosa esta. Que te lleguen cuatro chavales y... (¿?) y te empiecen a robar a lo bobo, eso bueno, está mal pero ... a mí lo que más me jode es que la gente que está al lado no hace nada, o sea te ... te quedas mirando pero pasas de eso. Y es que además no es que sea un caso aislado, porque vas un día, te salen dos, “dame todo lo que tengas” y nadie dice nada. Al día siguiente que te lo vuelvan a intentar hacer y nadie hace nada. ¿Qué pasa, tengo dinero infinito para que me robéis todos los días? Es como si fuéramos una fuente de suministro para los malotillos y los skin heads y no es justo.

Es lo que más molesta. Además no es solo que te vengan y te roben, yo que sé, te vienen, te vienen diez personas a robarte y tú estás con otro amigo y claro, ¿qué vas a hacer?, le das todo el dinero porque aunque no le vuelvas a ver la paliza en ese momento te la vas a llevar. Y sin embargo hay chavales por aquí por el barrio que te vienen dos chavales, que no te llegan a la cintura como tú... que no te llegan a la cintura y te dicen... te empiezan, a lo mejor no te van a robar, te empiezan a vacilarte... Pero que dices: sí, sí, chaval, ¿dónde vas?, que te doy y te tumbo en el suelo.

Sí, pero luego les haces algo y te vienen ahí todos los gitanos...

(Hablan a la vez)

... te vienen con palos a buscarte y eso es, yo creo que eso es lo peor. Que vas por un barrio y un día puntualmente te roben pues, le pasa a todo el mundo.

Mala suerte.

Pero que estás en tu barrio y tengas que estar esquivando a gente...

Esquivando a gente.

Yo creo que debería haber patrullas de barrio. Porque por ejemplo el otro día nos robaron en la Ciudad Lineal...

En la parada de autobús...

... te pasa en un lugar público donde hay mucha gente.

Ya.

En el caso por ejemplo de una patrulla de barrio que vayas tú a decir, oye, no robes a ese chaval, lleven una navaja y que te la claven a ti.

(¿?)

No es un problema de policía, es educación. Porque esa gente es que no es culta, y digo culta de actitud como de conciencia. Porque se mueven en un entorno, pues tal vez del colegio o de su familia, pues ha recibido una mala...

Educación.

... eso. Y a lo mejor que se sientan más identificados o quieren hacerse como más importantes haciendo esos actos. Y yo creo que, pues que no solo es lo de... hay que solucionarlo con patrullas. Eso está también, pues en el colegio y en el entorno de la...

Sí, pero tampoco, no hacen nada por solucionarlo. Es un programa de educación, pero lo siguen haciendo. Y luego si lo siguen haciendo y les denuncias o algo y la gente no hace nada, porque... (¿?)

Nada.

... no han hecho nada, pues van a seguir. Eso hay que tomar medidas con eso yo creo.

... (¿?) la Ley del Menor, que estamos muy protegidos ... nosotros, estamos muy protegidos y por muchos delitos que cometes nunca te va a pasar nada grave.

Ahora es un modelo, me lo comentaba ayer mi madre, que iban a... (¿?) algo más dureza los delitos menores. O sea que se preparen... Pero claro es que ves una persona que por ejemplo es

de Canillejas y tú vives en el barrio de la Concepción y te roban, pero... (¿?) ¿Cómo pillas a esos? Y como esos habrá... Y no es que sea una persona que robe porque necesite para comer, es una persona que roba para poder llevar... (¿?) al día siguiente a clase para drogas.

... (¿?) para drogas. A mí me han venido a robar incluso hasta arriba de coca y te vienen a robar con navajas y todo. Incluso en un autobús...

(Risas)

... que más o menos, entraron con una navaja y la pusieron en...

(Hablan a la vez)

... y salió corriendo.

Bueno, corriendo, tanto como corriendo.

... (¿?)

Ya, ya, ya.

No, pero todo esto es lo de la Ley del Menor, que lo van a castigar muy duramente. Pero vale, te roban la cartera y tal, pues lo pueden castigar duramente, pero te meten una paliza, ¿y qué? La Ley del Menor no, no... Yo lo digo por ejemplo porque se les ha atrapado a los... (¿?) que estaban, ... (¿?) han cometido un delito... (no se entiende)

... que uno que comete una... y a lo mejor te roba un día unas gafas o lo que sea. No es lo mismo que ese otro que va una y otra vez, entonces ya lo han hecho varias veces, y al final terminan como estos, matando a alguien. ¿Y qué? Se les juzga como un menor. Pues yo creo que no tendría que ser...

No habría que clasificar los delitos para menores o mayores, porque un asesinato ya es un delito mayor y habría que juzgarle como un adulto, vamos.

Y más si se acerca a los dieciocho años que creo que ya tiene un poco más de conciencia para saber lo que está haciendo. Si lo hiciera con doce años, bueno, todavía, pero ya... También depende de las personas, claro. Pero yo creo que la gente que hace eso es muy consciente, o sea, no lo hace porque, “mira, tengo diez años y te saco la navaja”. Eso no...

Eso lo aprenden...

... eso lo han aprendido y lo llevan haciéndolo lo que es toda la vida.

Mucha gente que hace eso la mayoría están influidos por gente que va con una sobredosis o cosas de esa o que son así de familia, por ejemplo, son familia de ladrones o cosas de esas y muchos de ellos son influidos por los demás. O vienes con nosotros y haces esto o te la cargas.

A lo mejor yendo para tu... (¿?) Pues no pasa nada, ¿sabes?, que no, no ... no le ponen ninguna sanción. No lo digo por nada, pero si por lo menos un castigo, para que se den cuenta que eso no está bien porque... O sea, ellos se dan cuenta de que está mal, pero como ven que no tiene ninguna consecuencia pues... (¿?) porque no pasa nada.

Pero saben que está mal.

Es que además no son personas que se integren, se juntan entre ellos, hala, la pandilla y a no sé dónde. Y son igual que...

Y se juntan y se pegan.

Y es todo de pandillas. Tú... (¿?) que cuando te van a robar, dices conozco a este...

Y no te roban.

O al revés, lo dices y te linchan el doble.

Sí, sí, sí.

Porque es un vicio eso, lo de las pandillas. Es como la sociedad barriobajera y no...

Así no puede funcionar...

Pero da la casualidad también de que siempre te vienen a robar, casi siempre los mismos. O son por ejemplo emigrantes, o son...

(Hablan a la vez)

... me refiero que a mí por ejemplo me han venido a robar inmigrantes, gitanos, pero nunca me ha venido nadie, me refiero como nosotros de una clase media.

(Hablan a la vez)

... el autobús.

No era de...

Que no era de clase media.

No.

Pero que viste la... esta que llevaba, las botas...

Era robado seguro.

No sé, pero a nosotros el otro día cuando nos robaron ahí en Ciudad Lineal, pero que, o sea que no se le veía como muy... estaban bien vestidos y tal.

Es que además la clase no es lo que...

(Hablan a la vez)

... y luego, ¿qué dijeron?, nos quitaron diez euros y ... “para esta mierda, no sé que, no sé cuantos”. Si es que luego...

Yo creo que lo principal sería, pues eso, más bien impulsar la educación, el pensar arreglar esto. Lo que dicen muchas veces de poner más policías, no sé que, porque la policía está para unos determinados casos... No va a estar siempre...

Pero si es que... (¿?) la policía, yo creo que eso es una tontería, porque alguna vez que os hayan robado, ¿está la policía ahí para ser rescatados?

Pero es que la policía no va a estar siempre en todas las calles.

El otro día estábamos, llevábamos unos alicates en la mano, estábamos jugando con ellos, entonces venían, tenían una navajita pequeña, una especie de regla para medir, destornillador, tal, y estaba así abierto, pasó un coche patrulla, fijate no debían de tener nada que hacer porque se pararon y nos dijeron que: “a ver eso, ¿lleváis navaja?”. Si llevo navaja, te la voy a dar a ti si llevo navaja, pues no. Si ves que ya están haciendo algo pues ya les registras y te pones en serio, si no,

no hagas nada.

No te puede registrar así por las buenas, ¿sabes?, vivimos en un Estado de derecho libre.

Bueno ya, vale...

(Hablan a la vez)

Puede que teníamos una navajita de... (¿?) usos, que tenía navaja y destornillador y eso. Si ven que tenemos aunque sea una navaja... (¿?) no llegaba a tres dedos, también te deberían registrar, porque con eso puedes matar a alguien también, claro.

Sí, puedes matar, puedes matar, como ha pasado con el... (¿?)

También, es verdad.

Sabes que depende de la persona, no que te estén vigilando.

Ya pero el tío también te pregunta, ¿tienes navaja? Vale, pues nada.

... pero tú eres libre...

Si pregunta a un chaval, un grupo yo que sé, de gitanos... (¿?) pasando por delante de los gitanos ... (¿?) me voy a bajar y me van a linchar aquí. Y ese pasotismo no...

Tampoco, ¿qué vas a hacer ahí? ... por limpiar.

No, limpiar no, pero decir,... (¿?) un grupo de gente grande...

Pero entonces ya les acusarían de fachas porque bueno, terminarían diciendo, están registrando a los gitanos sin haber hecho nada. Y luego a continuación ya empieza todo el mundo, y luego ya sale en la tele, no sé que, ya empieza el otro partido a decir que si es que los policías son todos fachas. Todo es política.

Yo creo que sí.

Sí, el que dirige es el que está arriba y si...

... eso sería injusticia. Que yo creo que un acto pues tiene que ser castigado, pero no a

razón de la edad, sino el acto en sí, del delito, ¿sabes? O sea es que, el otro día aquí vimos en mi barrio, que es un barrio, pues perdón, pero es que es asquerosísimo, que es que lo tengo un asco, aparte que, pues que ves gente así, pues como yo...

(Risas)

... Inmigrantes... hay algunos, pero es asquerosísimo. Pero el otro día...

(Hablan a la vez)

... dos casas más abajo. Dos casas más abajo es horrible. Coges... (¿?) más para abajo, donde vive...

Sí, sí, ya.

... justo los bloques de detrás...

Que sí, que luego está... (¿?)

Es zona de entrenamiento para futuros ladrones...

Ya, pero por ahí no va la policía.

¿Cómo que no va? Que no va...

Mira, el otro día había dos... (¿?) de catorce, quince años, uno es hermano de ... (¿?) lo conocéis, y tiene unos quince años y tiene una moto que yo creo que es robada, creo.

¿No se llamará Rubén?

Sí, Rubén. Y él tenía un amigo que era un gitanillo. Y no sé que pasó pues que hubo una movida entre familias y claro, aparecieron esos dos chavales y atrás una familia entera llena de gitanos con los palos. Y claro, ¿qué hacen? Pues eso, llaman a la patrulla. Aparecieron diez motos y un furgón. Hubo hostias a punta pala. Hubo un policía que se bajó de la moto y hizo pum. Vale hostias, pero luego no pasó nada. O sea, pero que no cogieron a nadie y lo llevaron a la comisaría. Es que no hubo nada. Nada más que un parte de... (¿?) que tomaron apuntes y se fueron. Pero coño, pero, ¿qué pasa? Aquí ha habido una movida entre dos barrios, eran todos los gitanos y contra diez policías, once. ¿Y qué pasa? Pues que no hacen nada. Yo creo que es una injusticia, que la gente hace cosas porque sabe que... Por ejemplo un chaval de quince años puede matar a

otra persona, que haya una pelea o algo y, ¿qué le hacen? Coño, joder, que si una persona ha matado a alguien, yo no digo que se la mate,... pero a la cárcel yo creo...

(¿?)

El mínimo no. ¿Cuánto es? Veinticinco años y cada año que te estás que te quitan un mes, una semana, luego te quedas quince años tronco en la cárcel y solo porque ha matado a una persona.

Solo.

Tiene que estar ahí toda su vida.

El otro día, bueno, el otro día fue a finales de agosto, que... (¿?) hubo una movida entre los sudacas, ahí sí que fueron, fueron tres o cuatro lecheras ahí a por ... a repartir ... sí, sí, ahí, se liaron a hostias con los sudacas y luego se los llevaron. ¿Qué pasa? Vale, son inmigrantes pero, ¿qué pasa?, que se están pegando, ellos ... (¿?) tienen que llevarse a ellos, pero, ¿a los gitanos no?, aunque se estén dando ahí de hostias.

(Hablan a la vez)

Es por eso, que yo creo que...

Tampoco sabes lo que sabe la policía, porque tú te metes en los barrios... y ellos sabrán a lo que van. Por ejemplo aquí se mueve droga. Y a lo mejor si por hacer una redada al día siguiente no pueden coger a alguien pues... Ellos también saben su trabajo, sabrán lo que tienen que hacer, imagino.

Y además estamos en las mismas siempre... cuando ya cogen a un inmigrante por lo que sea, porque ha robado lo que sea ya está... (¿?) Cuando cogen a otra persona nadie dice nada, nadie se queja. Cuando cogen a un inmigrante, joe también, ellos, a lo mejor es por necesidad, pero muchas veces yo creo que no lo hacen por necesidad, sino porque es lo que han aprendido en su país. Entonces se creen que pueden venir aquí a hacer lo mismo.

No, pero yo digo que sea fascismo porque cojan un inmigrante si y luego cuando cogen a otro no. Sino que digo que fascismo que cogen a un inmigrante pero por ejemplo a mi me ves que están dando una paliza a uno y dices: pues mira, pues que se maten.

No es para tanto.

Yo creo que la, la policía no sé, pero tiene que tener un punto medio. Si no, por cada vez que alguien se estuviera pegando ahí en la esquina, te empiezas a pegar y ¿ya te van a detener?

No tiene que tener un punto medio, si está... Y además si estás atentando contra la integridad de otra persona, te están pegando, eso ya es delito.

Claro.

(Hablan a la vez)

... por cada persona que empujes, ¿le vas a detener?

Es el hecho de que...

O por ejemplo...

Es el hecho de que yo pueda ir tranquilo por la calle...

... no te pido que... (¿?) una navaja, pero joder, por ejemplo que te pongan una sanción o ... ¿Qué pasa?, llevas un arma por la calle, llevas una navaja por la calle pues...

Pero entonces... (¿?) de siempre diciendo es que no hay libertades, es que nos controlan demasiado, es que...

... (¿?) un control absoluto.

No es un control absoluto es...

(¿?) fascista.

No, no, es reivindicar la libertad de las personas. O sea, yo no puedo ir por la calle con miedo...

Cada persona es libre para llevar una navaja.

Vale, entonces soy libre para clavarte la navaja.

Claro, tú puedes llevarla, tú eres el que eliges...

Si me la vas a clavar, si no la policía no te va a decir...

No, que la libertad, el problema de la libertad es muy filosófico además.

Tú eres libre de llevar una navaja, pero joe, yo también soy libre de sentirme seguro por la calle. Y entonces como soy libre, exijo una ley que me asegure y me proteja.

Entonces, ¿qué quieres?, ¿que cada vez que te vean así meterme la mano en los bolsillos un poco raro te pare la policía y te diga ...?

Yo no digo eso, yo digo, joe que te vea que...

... (¿?) por todo Madrid, saben donde está, saben donde es. En Coslada, tú vives en Coslada, en la zona de los baretos, ¿qué les cuesta tener un coche aparcado? Solo conque haya un coche aparcado ya les...

Se evitan la mitad de movidas.

Solo porque esté el coche aparcado, aunque no estén ni los policías.

Por Alonso, por Alonso de vez en cuando pasa una pareja o dos de policías y ya la gente se corta, porque dice: o sea que van a pasar... Y se corta. Entonces...

Un coche de policía en cada calle.

No en cada calle, en los sitios conflictivos.

Si pones un coche en una calle conflictiva se van a ir a la de al lado.

Claro.

Entonces están en el mismo problema, lo estás pasando a otro lado.

Sí.

Yo creo que además la policía muchas veces no detiene, no detiene porque eso, porque tampoco, la ley está muy mal y van al cuartelillo pero luego a los cinco minutos han salido de allí porque no los pueden detener.

Como... (¿?)

Eso ya es superior al hurto, al robo y con intimidación. Te lo digo yo que... robo con intimidación no es que te... (¿?) te van a dar una paliza.

Eso es intimidación.

Pues ya está. ¿Cómo te roban de otra forma?, dime cómo te roban de otra forma. Dame el dinero por favor.

Pero si no se llega a las manos y tú se lo pasas de mano en mano sin que él te agarre eso ya no es intimidación. Te lo digo que en mi casa se estudia Derecho.

Vale, vale.

No será intimidación...

No, no, si tú se lo das porque él te ha dicho dámelo...

... o me lo das o te meto una paliza que te dejo muerto.

¿Y cómo puedes probar eso?

Es que ante la ley estás en bragas.

Vale,... en bragas pero...

(¿?)

Ha ocurrido durante la ley...

La historia sería que derogaran la ley, o sea...

Sí, pero si luego viene otro partido y resulta que no quiere porque...

Ahí está...

Ahora, ¿qué les apetece? ¿Hacer otra nueva? Solo para conseguir más votos, porque como

estamos cerca de las elecciones, pues vamos a romper... En ese ha pasado como cualquier cosa, como pasó con lo de la Guardia Civil, que les apetece... (¿?) Y luego llegarán, ¿y qué?

Pues nada, unificamos...

... todo es política y...

O sea, yo creo que, o sea, no miran eso porque al gobierno, a los políticos en general les interesa ganar, ver como pueden ganar más dinero y eso que...

En eso está todo el mundo interesado.

(Hablan a la vez)

Pero no solo los políticos, todos.

No, no, todos.

Me pongo yo el primero.

Es la sociedad en general, que se han perdido yo creo que valores de... Pero vamos, que si esto es un gobierno democrático, pues lo mínimo sería que se interesasen por el bien de la sociedad, y no en ellos primeros. O sea, hay que tener...

(¿?)

Pero si les pasa lo mismo a todos, a todos.

Porque la oposición está para cuando se acerquen las elecciones, es verdad, pero no para sacar partido de todo lo... No para beneficiarte como se han beneficiado de lo de... de lo de Sonia Carabantes y lo otro. ... (¿?) Todo vino para conseguir votos porque como no se habían puesto de acuerdo entre la Guardia Civil y la policía nacional, pues lo unifico. Y a lo mejor la gente cae y me vota y así a lo mejor podemos, se puede prevenir más crímenes.

DE LA SEGURIDAD HEMOS PASADO A LA POLÍTICA Y NO QUERÍAIS HABLAR DE LA POLÍTICA AL PRINCIPIO.

Debe ser que la política influye mucho.

Todo se maneja desde arriba yo creo. ¿Qué mueve la educación? La política. La educación...

... el modelo educativo.

Eso de que todo se mueve desde arriba eso es ahora.

Claro.

Es que por ejemplo te voy a poner un ejemplo del colegio. Hay una norma que es no llevar pantalones cortos. Porque, porque no nos unimos, si no esa norma la cambiamos, te lo digo yo. Es que está clarísimo. ¿Qué van a hacer? Expulsarnos dos o tres días. Pues nos vamos todos a casa de vacaciones. ¿Qué nos van a hacer? Expulsarnos a todos. Eso va contra el principio del colegio, no lo van a hacer. Pues eso es igual. Antes lo hacía para el franquismo, es como el colegio pero a escala mayor, se manifiestan todos...

Pero yo creo porque la sociedad es inconformista, bueno, pues... (¿?) me conformo con lo que sea y a vivir como pueda.

O que está en contra o que no es responsable. Porque a lo mejor te dice: va a haber una guerra, como ha ocurrido, vamos... pongamos que sabemos todos que es injusta, que lo sabemos, no es que... ¿quién se levanta? Hay gente que se queda en su sofá porque está muy a gusto y sabe que es malo. Otra gente se compromete. Yo creo que es eso, comprometerse con la sociedad.

Una sociedad conformista no va a ningún lado.

Pero también es la sociedad que es muy pasota. A la mayoría de la gente no le pasa las cosas malas. Entonces a mí no me pasa, ¿para qué voy a votar a este si me va bien con este y total no me pasa nada más? Yo paso. Y así es la mayoría de la gente. Y además que la... (¿?) se está viendo lo que pasa. No sé y además es evidente que siempre va a haber algo malo. Porque todos los sistemas tienen alguna mella de lo que... Algo se puede hacer, está clarísimo que todo puede mejorar, no dejar ahí lo que suceda una cosa aislada, algo habrá que cambiar para que...

Yo creo que el problema no es que tiene que cambiar algo, es que lo tenemos que cambiar todos, tiene que prevalecer de la confianza de cada persona, si no es imposible cambiar nada.

Y que la gente se involucre.

¿Pero cómo puedes cambiar la mentalidad de las personas si hay grupos radicales? Por

ejemplo la extrema derecha o la extrema izquierda, que es lo mismo, son la misma basura pero... ¿cómo puedes cambiar las conciencias?

Pero, si... alguien que sea de extrema derecha seguro que no tiene un padre rojo, seguro. Eso va en la educación. O sea si a ti desde que estás en el colegio y en tu propia familia te están inculcando que, o sea, que ni un extremo ni otro son buenos, pues seguro que la cosa, la cosa mejora. Aunque siempre hay cuatro locos que van pegando tiros.

Eso a mí me recuerda, no sé, como has dicho esa metáfora, a un yonqui. Va con el mono, tú le quieres ayudar, pero él no quiere que le ayudes, él quiere su dosis. No sé si lo vais a entender.

Si él no quiere, si una persona no quiere ayudar no le puedes convencer de que cambie de opinión, él va a lo suyo. Y es muy difícil hacer cambiar a una persona, a no ser que esté educada...

Un lavado de cerebro quieres decir.

Sí, exacto, no tienen conciencia, nadie les dice que...

Pero, si hay personas que están dispuestas a ayudar yo creo que... (¿?) a seguir intentando hasta que...

A ver, cógete a uno de estos que van dando palizas por la calle y dile: que mal está la sociedad, hay muchos robos.

(¿?)

Hay que poder ofrecer alternativas. A lo mejor si se pueden acabar porque... hay gente que roba por aburrimiento...

Pues por eso, ¿y por qué les ofrecen alternativas? A lo mejor es una solución a...

Venga, va,... (¿?) botellón.

No digo eso, a lo mejor hay gente, chavales que se ponen a robar a otros chavales porque en su casa les pegan y en la calle pues hacen lo mismo. Pues que se abren espacios públicos para que estén esos chavales.

Pero si los chavales no hacen nada, el sistema público no puede hacer nada.

Ya, pero a ver, si le ponen en la casa él va a estar ahí, por tendencia va a salir a la calle.

Y si los que roban lo hacen porque quieren comprarse unas gafas nuevas, unas bombers, unas botas, ¿vamos a repartir de dinero en camiones así por la calle? ... son para drogas o para comprar... no roban para comer. ¿Quién roba para comer?

(Hablan a la vez)

(Se escucha muy mal la cinta)

Si roban para comer no te robas unas gafas o un reloj. Te vas a un supermercado y te llevas cualquier cosa y te la comes en el mismo supermercado.

De todo habrá. Está clarísimo que los más así innovador es el típico... que te roba por dinero. Pero... (¿?) personas mayores, que han perdido su trabajo, familia o lo que sea. Pero a mí me viene a robar un gitano de dieciséis años lo hace por comida, o porque necesita la droga o porque quiere comprarse algo nuevo o porque debe dinero a alguien.

No, joer, pues por lo que digo, que ante eso se puede ofrecer alternativas.

Y mientras tanto aquí pringando todos los demás.

Claro. Pero es que si quieres cambiar una estructura de la sociedad hay que implicarse. Y aunque te toque pagar el pato, luego a la larga se va a...

¿Cuántas veces te han robado? A mí, yo tengo que dar gracias, solo dos veces, dos veces este año además, y ya son unas pelás, ¿no?

(¿?)

... barrio.

(¿?)

Es que al final tendremos que ir todos por una especie de tubería, por aquí se anda, un policía en la tubería para que no te roben.

Por aquí de copas.

Exactamente. Como en... (¿?) precaución, ladrones. Esquivando a la gente y... (¿?) a la porquería.

Es la sociedad que estamos propagando.

¿QUIÉN LA ESTA PROPAGANDO, LA SOCIEDAD?

Pues...

Nuestros padres, nosotros. Salieron de la dictadura y entonces yo creo que salieron como muy limitados. Han buscado a los hijos justo lo contrario, dejarles toda la libertad.

Yo creo que no.

Pues yo creo que sí. Muchas veces se nota en los... (¿?) que tenga recursos. Entonces le han dado mayor libertad y han dicho, ahora que ya como no estás pues puedes hacer lo que te dé la gana, que total tampoco te van a hacer nada. Entonces la gente cada vez se piensa que la libertad consiste en eso, en hacer lo que a cada uno le parezca que no es así. Y creo que se tendría que retomar otra vez hasta donde están tus límites. No quiere decir que te limite...

Es justo eso, no... que nadie te ponga límites, es ponértelos tú mismo. Yo no te voy a robar, pero no porque alguien esté prohibido sino porque yo no quiero robarte porque... O sea es que, que te inculquen ya desde pequeño porque después ya es imposible que te inculquen, no lo que está bien y lo que está mal sino lo que... Bueno sí. Pero a ver, ¿tú estás de acuerdo conmigo que robar está mal?

Claro.

Pero no todo el mundo. Todo el mundo coincide en la definición de libertad para, eso, habrá gente que haga lo que quieras, pero en todos los sentidos y tú debes hacer eso...

Hay gente que roba de otra manera. Por ejemplo Jesús Gil por ejemplo. Te roba y si tú robas a Jesús Gil para luego repartirlo entre la gente, me parece bueno. Imagínate una persona que está robando y ahora es multimillonaria. Mucha gente, como en los países árabes, muriéndose de hambre. Yo le robaría sinceramente. Le robaría y lo repartiría.

Eso para mí es robar. En comparación también es igual que Jesús Gil con gente del tercer mundo. Tú y yo y...

Claro.

Podrías irte a vivir a uno de...

No compares. Yo no me pongo a explotar un territorio como ha hecho Bush, por ejemplo ha hecho la guerra por el petróleo. O sea eso es robar a los que menos tienen para... (¿?) más. Yo por ejemplo no haría eso nunca.

No le vas a robar...

Nunca.

Pero mucha de esa culpa también la tienen los gobiernos... (¿?) Otra cosa es que luego lo hayan... lo estén inculcando eso, Estados Unidos o cualquier otro país. Pero si los gobiernos tampoco hacen nada, luego resulta que allí... Porque a los gobiernos les interesa que la gente ni tengan educación, ni nada de nada. Total, ellos consiguen dinero para ellos solos, pues ya está es otro...

El egoísmo.

Claro.

Lo que va... (¿?)

Ya, pero eso se puede... (¿?)

... la persona que está arriba tiene que ser una persona buena, consciente... Una persona que tenga...

(¿?)

Exactamente, que sepa lo que hay que hacer porque si no estamos todos condenados.

Pero aunque suene un poco a utopía, yo creo que ese es el modelo a seguir. Con educación, con la misma educación para todos se puede conseguir la... (¿?)

(No se entiende)

... porque no deja de ser clasista totalmente. Tú has nacido para esto y no...

Incluso a mí me recuerda a los nazis, o sea, tú has nacido para esto y, solo tienes esta función y si has tenido mala suerte de nacer judío.

(¿?)

Que la idea del bien rige todo. Por eso, si uno sabe lo que está bien y lo que está mal pues... Al momento que uno que no sepa controlar esté arriba puerta y a poner otro.

Pero claro, eso sigue siendo ya... a ojo de buen cubero, ¿quién... ?

(No se entiende)

Si, sí se educa a todos por igual, es una forma de que no haya clases, la educación. Si es la misma no hay clases. ... (¿?) Vale, está claro que el poder te corrompe pero serás un poco más... ¿Te crees que solo la educación es la que diferencia a las clases? ¿Y el dinero qué? O sea porque, tú tienes, tú y todos los que estamos aquí que no hemos... (¿?) toda nuestra vida solucionada. A mi, yo cuando llegue a mi casa no va a faltar el plato de comida, pero a lo mejor hay gente que sí y sabe lo mismo que tú. Incluso puede saber más. Pues por eso la educación, es una forma de dar las mismas posibilidades a todos. Por ejemplo yo soy pobre, no tengo dinero y tú puedes... (¿?) pero si tenemos la misma educación y tú, por ejemplo, tanto tú como yo tenemos acceso a la universidad pues yo que soy pobre puedo tener una salida...

Vale, pero ¿quién tiene más posibilidades de encontrar trabajo? ¿Tú que vas a ir bien vestido y probablemente a lo mejor si no tu padre, tu madre, tu tío o tu tía va a tener enchufe con una empresa o alguien que está muerto de hambre, que va a ir con tres trapos puestos a la entrevista de trabajo?

Pero depende, eso ya es, tendría que ser depende de lo que valgas. Porque a lo mejor tú puedes ir bien vestido y tal y si vales una mierda...

Valemos lo mismo, hemos tenido la misma educación, hemos estudiado lo mismo, valemos lo mismo. Tú tienes buena imagen y yo tengo...

Siempre va a haber prejuicios.

Claro.

Es lo de la discriminación positiva.

Discriminación positiva. ... (¿?) lo mismo.

No, pero,... (¿?) lo mismo pero tú puedes solucionarle la vida.

La discriminación positiva lo veo fatal. Si hay una persona que... (¿?) negra y el más capacitado es el negro que lo haga el negro, pero si el más capacitado es el blanco, ni discriminación positiva ni nada.

... (¿?) igualdad, pero el caso que dices tú de que tú vas bien vestido y tal y te puedes solucionar la vida y yo no. Joder, pues si visto bien, soy pobre y necesito ese trabajo para salir al paso... (¿?) Es mejor discriminarte a ti que... que puedes vivir que yo no, que lo necesito. Así funcionan las becas.

(¿?)

¿A quién le dan la beca? ¿A la persona que es pudiente o la persona que tiene problemas para continuar con sus estudios?

Hombre, si es un ceporro que no...

(¿?)

Hay tipos de becas.

Yo estoy hablando de económicas para que la persona pueda continuar sus estudios desde su status, depende de la predisposición también de la persona.

No le vas a dar a un vago una beca.

Aunque seas un trabajador si te estás muriendo de hambre el dinero que te van a dar de la beca no lo empleas para estudiar, lo empleas para comer.

Hombre, pero ya es dinero que te ahorras y puedes salir para adelante. Por ejemplo mira, hay una persona en mi familia que le dieron una beca y tiene problemas a la hora de organizarse su vida y todo eso. Los estudios los va a tener que seguir pagando, ¿entiendes?, porque quiere estudiar. Lo usa para sus estudios y para otras cosas.

O SEA QUE ES LO MISMO QUE GOBIERNEN UNOS QUE OTROS. TODOS SON

IGUALES, ¿NO?

Es que yo creo que no debería de haber partidos, debería de haber una especie de estamento que esté concienciado. Incluso una misma persona si es buena lo podría hacer, yo opino. Sí, pero una vez que tienes el poder en tus manos se corrompe.

Siempre...

(Se escucha muy mal)

Yo cuando he tenido por ejemplo cincuenta euros en mi mano me he sentido dios. ... (¿?) luego vienen a robarme.

Es que la posesión te corrompe, ¿eh?, yo lo he sentido, dices: jope cuanto tengo, cuanto tengo.

(Se escucha muy mal)

... ahora estás pensando que, que mal está la cosa que luego has estado por ahí... (¿?)

Pero bueno... es por llevar también un poco la contraria o por mantenerse...

Que todos sabemos lo que falla pero no todos están dispuestos a...

Claro.

(No se entiende)

Es verdad, ¿quién va a bajar su... (¿?) para que los demás estemos igual? ¿Quién va a descender su patrimonio? A ver, nadie quiere, somos unos egoístas. Siempre pensamos que los que están por arriba podían hacer algo y somos nosotros los que debemos hacerlo.

Yo creo que los de arriba, los que están arriba no están predispuestos a hacerlo.

Sí, sí.

(¿?)

Si surge algo tiene que ser de abajo. La clase media cada vez va siendo más alta.

Claro.

Entonces no hay... (¿?) o sea tiene que surgir algo pero desde abajo.

Es que para que tú estés, para que tú estés viviendo bien hay gente que tiene que estar viviendo mal. Porque, no sé cuanto es, pero el 1% de la población tiene el 75% o algo así de la riqueza. Vamos que está mal repartido.

Yo creo que eso, eso es lo que está mal. Para que todos estuviéramos igual deberías empezar a... todo... (¿?) a despojarnos de bienes que son innecesarios o bien dejar ya de chupar de los demás, de explotar. Como en China, que tienen una fábrica para hacer pilas...

El egoísmo, que tú...

(¿?)

Quien va a querer empeorar mi situación para mejorar la de otros.

Exactamente.

(No se entiende)

Tú ya has conseguido lo que tienes, (¿?)

... la igualdad para todos.

Claro, claro.

Primero hay que... (¿?) nosotros todo y después desarrollar los países que están subdesarrollados. Porque igual que se invierte tanto dinero en una... (¿?) una campaña, pues se investiga para otro medio de desarrollo. Que si igual que aquí se utiliza para determinadas cosas aquí se puede...

Pero imagínate, yo que sé, ¿qué vas a hacer?, ¿vas a poner en un país tercermundista vas a poner ... (¿?) medios de transporte? Por ejemplo, por ejemplo, vas a poner otros medios de transporte, cuando puedes estar mejorando los de tu propio país. Tú imagínate el AVE o el metro, tú imagínate que podemos invertir todo el dinero que has invertido en el metro vamos a invertirlo en educación en otro país.

Pero esa gente, para eso están las organizaciones mundiales, para eso, se ayuda un determinado tanto por ciento. Que luego sea menos o más eso ya depende de cada uno. Pero supuestamente...

Pero eso es lo del 0,7.

Claro, pero si luego resulta que ese dinero llega un gobierno de... y ese gobierno lo que hace es quedárselo para él en vez de invertirlo...

Es lo malo que tienen los gobiernos de los países pobres que son muy corruptos. Yo me dan equis dinero pues me quedo con más de la mitad.

... como las ONG, hay gente en las ONG que está cobrando...

Si es una... (¿?) de voluntariado... la gente que está trabajando tiene que vivir pero...

La culpan la tienen los gobiernos de los países subdesarrollados como los desarrollados. Porque con el Bush, cumplir todas las normas que le apetecen solo porque se cree el dueño del mundo tampoco vas a llegar a ningún sitio. Al contrario se te van a subir...

A volver en contra.

¿LAS ONG CREÉIS QUE NO DEBERÍA COBRAR NADIE?

No, no es que no deban cobrar, es que...

- ... meter voluntarios.

Hay mucha gente que trabaja por ejemplo de médico y en su tiempo libre a lo mejor lo dedica...

Pero, ¿qué quieres vivir de eso y luego una jubilación de... ?

No.

Si te vas a pasar ahí toda tu vida trabajando.

Hay voluntarios y voluntarios. Hay voluntarios que en su tiempo libre se dedican a...

Vale.

... y toda su vida pues tienes que entender también, tú tienes que comer.

Pues yo creo que es un trabajo.

Sí, es que además querrás tener... (¿?) familia y que vivan bien y como hacen nuestros padres. Estarán teniendo dinero para nosotros.

Si eso lo entiendo pero vamos a ver, que si tú vas a dedicar toda tu vida a una cosa y vas a sacar tajada...

Claro, o sea yo no voy a ayudarte porque me salga económico o más económico que trabajar en otro sitio.

Pero tienes que ver la... (¿?) lo que vas a tener y lo que va a dar. Yo creo que va a ser mucho más lo que va a dar que lo que va a recibir. Y lo que va a recibir lo va a dedicar para comer, para necesidades tuyas, no le da para comprarse un coche nuevo.

Eso es lo que te quiero decir que...

A lo mejor eso que cobra decide invertirlo en otra ONG.

Si yo lo veo bien, pero yo tampoco sé lo que cobra, supongo que no será mucho lo que cobra una ONG. Pero por eso...

Y la mayoría de todo es desde el individuo. Porque hemos empezado hablando de la gente corrupta de la calle y fíjate donde hemos acabado. Porque yo creo que empieza todo en un virus, la primera célula, luego se empieza a juntar, el individuo corrupto y luego se juntan todos. Dios los crea y ellos se juntan.

(¿?)

... luego suben al poder y desde la política se cargan todo.

(Se escucha muy mal)

Pues yo creo, vamos, mi punto de vista es que todo consiste en una educación consciente y

política. Si el de arriba funciona bien, que es muy difícil y casi imposible...

... ¿HAY ALGUIEN QUE HABLA DE POLÍTICA EN LAS CLASES?

No, no.

Bueno, a veces el tema, cuando la guerra, el año pasado también...

PERO NO HAY UN CURRÍCULO DONDE SE HABLE DE EDUCACIÓN POLÍTICA Y EDUCACIÓN CÍVICA.

No, no.

NI DE CONVIVENCIA, NI DE INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS...

Tuvimos una clase en ética, pero tampoco...

(Se escucha la cinta totalmente llorada)

Pues esa es la cosa que si... (¿?) pues la gente va a estar...

(¿?)

¿Te va a enseñar alguien? Si alguien...

Pero no digo en el caso de... yo... (¿?) política y me meto ahí lo que tienes que ser. (¿?)
Pues cómo, en qué se basa la política y tal y tú ya decides. Pero que tu orientación política... (¿?)

Claro. ... (¿?) son de izquierdas, son de derechas, en algunos se notan más, en otros se notan menos, pero se nota. Y quieras que no..., quieras que no te lo...

(¿?)

... hay otros lugares, ahí es dejarte influenciar, que te orienten o que te digan, igual que te puede pasar en casa, que te digan esto... pero tú luego tienes que ser capaz de decidir por ti...

Esa es otra. Es que, yo que sé, en mi casa hablo muchas veces con mis padres y me dicen: no te obligamos a hacer nada que no quieras, nosotros te damos nuestra opinión y ya tú luego eliges. Venga ya, tú me dices que haga esto... Por ejemplo, me dicen: córtate el pelo que si no, no

te voy a comprar unas playeras.

(¿?)

... me gustas más con el pelo corto, tú puedes hacer lo que quieras. Pero si no te cortas el pelo no haces tal cosa o no vas a tal sitio o no haces... Es lo mismo.

(¿?)

O SEA QUE ES UNA FORMA DE VIVIR, UNA FORMA DE ESTAR.

Claro.

¿NO? DE ESTILO MUSULMÁN.

(¿?)

Si yo no digo que haya normas pero que sean... De pequeño... (¿?) este colegio que hay que respetar la forma de pensar de los demás. ¿O no?

Sí, sí, sí. Muy bien, pero luego la pones, la llevas a la práctica y mira. O sea... Nos queremos manifestar en contra de una norma y de... nos parece injusta, que es lo que les estamos diciendo, si algo os parece injusto decirlo. Lo estamos diciendo, lo decimos por las buenas y no nos hacen caso. Pues nos queremos manifestar, el que no vaya para clase pues... “mañana tenéis examen”. ¿Qué? Hay gente que a lo mejor se pueda permitir un suspenso en una asignatura. Yo no lo puedo permitir.

(Se escucha muy mal)

... después de la ESO tiene dieciséis años, de dieciséis a dieciocho tampoco hay mucha diferencia.

(¿?)

¿Por qué un chaval de dieciséis años no puede llevar unas deportivas y un jersey normal? Otra cosa es que lleven símbolos...

Ahí depende de la madurez. Hay personas que maduran antes y...

Un chaval de 1º de bachillerato es más capaz de ponerse una camiseta nazi que uno de quince o catorce años.

Sí.

Porque uno sabe lo que es.

Claro, el otro no, el otro lo hace movido por lo que sea. El otro es más maduro y sabe lo que estás haciendo.

... (¿?) al día siguiente no se la pone si le explicas lo que es. Pero uno de dieciséis en cuanto salga del colegio se la va a poner y sabe lo que significa precisamente.

A lo mejor yo me la pongo, me pongo aquí el signo nazi porque la llevan mis amigos y somos guays. Pero tienes dieciocho, diecinueve años y dices, joder, mira, llevo una camiseta nazi pero porque me siento, me siento identificado con esto.

Yo igual se la quita porque él no cree en eso, se la pone porque los chavales se la ponen. Pero a uno de dieciocho no le puedes hacer cambiar de opinión.

¿Qué estoy diciendo?

No tiene porque llevarlo ellos tampoco si tú no lo llevas. Ellos no son culpables, si no saben lo que significa eso. Si lo dices pueden... (¿?) informarse. Es igual que uno de segundo de bachillerato: zapatillas, pantalón y camisa.

Ya, pero... te digo, vale, ellos no saben porque lo llevan pero a lo mejor, mira, este porque no lo lleva es de... (¿?) y se fomenta la discriminación.

Sí se fomenta pero porque algo no funciona, porque alguien ha sido el primero en ponerse esa ropa que discrimina. Porque si en tu casa te enseñan a, vale, tú viste así. Por ejemplo, te puede decir tu madre ... (¿?) si tú estás bien educado y eres consciente no le vas a decir al otro que va con cuatro trapos...

(¿?)

... el problema que puede haber en las casas.

Un chaval de dieciséis años ya no es un niño...

Ya pero tampoco es totalmente consciente.

(¿?)

Hace dos años nos contó Ricardo, el profesor de gimnasia que le dijo a un chaval que hiciera dos equipos de fútbol. Y dijo: “los que lleven zapatillas Nike conmigo y los que lleven zapatillas de otra marca con otro”. ¿Tú lo ves normal?

Este colegio que claro, te pillan también en una zona que es un poco, que a lo mejor... (¿?)

Sí.

... se junta un poco todo. Por no ir a lo mejor al colegio público pues le traen aquí y saben que tiene que... (¿?) un poco más en su hijo, pero a lo mejor prefieren. Entonces yo creo que por eso también lo de los uniformes, para igualar esos cambios. Que no serán muy grandes pero...

(¿?)

En eso tenéis razón pero nosotros hemos reivindicado muchísimas veces que nos quitaran el uniforme que ya estábamos preparados.

(¿?)

... nosotros lo pedimos porque estábamos acostumbrados a no llevar uniforme.

... uno que empieza con uniforme de pequeño ya le da igual.

Pues nos juntaron, íbamos de calle, nos juntaron y... (¿?)

Desde pequeños nos enseñaron que podíamos venir como quisiésemos y luego llegan un año y no, al año que viene hay uniforme.

(Hablan a la vez)

Cuando te dijeron eso no estabas pensando: “¡jo, que fastidio, ya no me voy a poder meter con él porque lleva esa sudadera”. Estabas pensando que te quitaban un derecho.

Ya pero igual tú no pensabas eso, pero hay gente que sí. Igual otro decía: qué alivio, ya no se meten conmigo por eso.

Claro.

O tus padres: que bien, ya no tengo que comprar tanta marca, tanta cosa.

Sí, bueno...

El uniforme el colegio lo hace... (¿?) un problema de la sociedad porque ... (¿?) Antes no hacía falta porque no había este tipo de problema. Pero ahora la sociedad está evolucionando de una manera que... (¿?)

En parte yo creo que es por lo que se ve en la tele de otros sitios, que antes no pasaba, claro. La globalización esa que dicen, intentar toda la sociedad ponerla por igual. Vamos, por igual no, pero más bien...

(¿?)

Pero es que eso de poner el uniforme para que no se rían de ti en el colegio lo único que estás haciendo es cerrar los ojos a los problemas. No se van a reír de ti en el colegio, pero se van a reír de ti en cuanto salgas... Tú imagínate que haces un grupo de amigos en el colegio y vais todos igual, no se van a reír de ti porque tienes menos dinero para comprarte una marca. Pero cuando salgáis, ¿qué vais a ir con uniforme?

La primera impresión... (¿?) le has conocido, ya sabes como es y ya te va a importar muy poco como vaya.

¿Y te crees que un niño de tres años sabe lo que es una marca?

Pues...

(¿?)

... íbamos a clase con tres años, luego él se separó y ahora ha vuelto pero que... Y tío, los amigos de verdad son los de toda la vida. Desde pequeño tú no te estás fijando en la marca de las zapatillas.

Ya, pero yo te digo, por ejemplo... en clase siempre hay grupos, ¿no?

Sí.

Yo por ejemplo... (¿?) por la ropa a lo mejor no te acercabas a otros chavales que luego te has acercado ... (¿?) somos iguales, porque no había diferencias.

Yo eso no lo he vivido, a lo mejor tienes razón.

Sí, la verdad es que la primera impresión cuesta. Imagínate que tú llegas a un pueblo, vas a vivir allí y ves a un grupo de muy mal vestidos y con sus pintas y luego el típico que va todos los domingos a misa y eso. ... (¿?) ¿Con quién te acercas?

(¿?)

Yo me iba con los pintas.

(Hablan a la vez)

... con pintas, pero me voy con todos, ¿entiendes? Tampoco lo he vivido. Pero si tú vas... Pongamos otro ejemplo más claro. Gitanos y no gitanos, ¿con quién te vas?

Con los no gitanos.

(¿?)

O por... (¿?) culturales, porque nuestra cultura no es igual que la de los gitanos.

Si tú dices: que mal se... (¿?) los gitanos. Estás considerando a todos los gitanos iguales.

No, no, no, yo en este caso... (¿?)

(¿?)

Bueno, depende.

Claro, ¿cómo sabes que este grupo de gitanos es igual que el otro?

Si te llevas dos palos a la tercera no vas, prefieres otro que no dé... (¿?) Y el otro si te da cinco palos a lo mejor vuelves con el primero... (¿?)

(¿?)

Lo que quiere decir es que tú ves a alguien bien vestido o alguien que viste como tú y otro que es diferente y te identificas más con el que viste como tú, ¿no?

(¿?)

... nos sentimos identificado.

Hombre, yo creo que te puedes sentir identificado pero tienes que conocer a las personas. Porque a lo mejor uno viste como tú pero es un capullo. Y te vas con un chaval que...

(¿?)

Sí, la primera impresión influye bastante. O sea, dices, me voy con este que igual estoy más cómodo con él, viste como yo y no sé que...

(No se entiende)

- ... hay excepciones, ¿no?, pero yo ... no lo voy a decir por hacer la gracia, la inteligencia y la belleza no siempre van unidas en las chicas. Casi nunca. Porque las más guapas son las más desgraciadas.

(CINTA 2)

Bueno, yo quería sacar el tema de la telebasura porque me parece que es una guarrería lo que hacen algunos programas de televisión, sacando ahí pelotas de hasta debajo de las piedras.

Está todo dicho.

Y bueno, quiero poner un ejemplo: Salsa Rosa. Yo quiero saber a ver qué pensáis vosotros de esto porque a mí me parece que hay mucha gente que está viviendo por la cara contando chismes y porquerías de los demás. Y que si famoseo, que si ésta se lía con Jesulín de Ubrique, que si no sé que. Me parece que hay mucha gente viviendo del cuento gracias a nosotros.

Y hay gente que no hace nada por, por la sociedad.

Por nada ni por nadie. Están ahí contando cosas de otra gente para beneficiarse por millones...

Yo me he dado cuenta que, yo cuando era pequeño por la tele salían un montón de dibujos, y los sábados también, los fines de semana. Ahora, quita, quita, por la tarde, Tómbola, bueno, Tómbola no pero... lo de Ana Rosa Quintana esta o la Terelu. Y luego los sábados te ponen una hora de dibujo y luego la repetición de Operación Triunfo o Corazón Corazón y tal. Y no sé, a mi no me parece bien porque no es una... no dan un ejemplo para los chavales pequeños. ¿Qué pasa? Que tienen que estar vendiendo como se... una tía que ha echado seis polvos con...

Y luego la gente diciendo: cómo mola el Matamoros, no sé que, como mola, me parto de risa. Y es un asco de persona.

Sí.

Hombre, yo lo veo bien, yo si pudiera también me metería en ese mundo, a vivir del cuento.

Claro.

La Belén Esteban, pero, ¿quién coño es la Belén Esteban? Porque si me dices la gente famosa, la gente de estudios... (¿?) artistas.

Sí, la gente que se la merezca. O sea que...

Pero que por ejemplo...

La gente que tenga algo que decir, o sea, lo importante es que tenga algo que decir. O sea, algo interesante, que tengan algo que contar.

Hay gente que...

(¿?) ... con cuantos se lo haya hecho.

(¿?)

Hay gente que no tiene problemas y se busca lo de los demás para resolverlos o algo así.

Pero es como... (¿?) de novelas...

Es que coges y... dices: bueno, no pasa nada porque veas Crónicas Marcianas, me lo voy a pasar pipa porque sabes que... (¿?) de risa. Pero el otro igual, el otro de al lado también y están sacando una pasta por la cara. ¿Y qué aportan a la sociedad? Nada.

Entretenimiento.

Bueno.

El que se entretenga, porque... (¿?) apagar la tele y no ver nada.

Fomenta la lectura apagas la tele y a leer.

... es porque la gente le gusta y ya está.

Ese es el problema, que le gusta a la gente.

Te lo meten por los ojos tío. ... (¿?) es el día no sé que de Salsa Rosa. El jueves. ¿Por qué? Porque la gente que está... (¿?) por los ojos y al final le acaba gustando.

Mira yo creo que eso le gusta generalmente a las mujeres, y por ejemplo nosotros mira durante el año la de partidos de fútbol que echan por la tele.

Yo no veo el fútbol.

Yo tampoco.

Me da igual, pero la mayoría de nosotros vemos los partidos.

Para que yo vea un partido tiene que ser o...

Ya sé que no te gusta.

Pero no es que no me gusta, es que no me gusta estar delante de la tele cuando tengo... ¿los partidos a qué hora los echan? A las nueve, a las nueve yo no estoy en mi casa.

Bueno pero...

Un domingo.

Un domingo, pero, ¿los sábados qué? ... (¿?) puedes coger, estar en la calle jugando al fútbol con los amigos y...

(¿?)

Es que no me gusta.

Vale, que también te lo... tengas otra posición del fútbol con la televisión lo veo bien.

No quedas con alguien para ver Salsa Rosa, ¿entiendes? Vamos a ver Salsa Rosa.

Pero yo veo... (¿?) en el caso de que si nosotros queremos quitar esa telebasura las mujeres tienen su derecho a decir que no televisen los partidos nunca. Pero como todo esto es un mercado, ven esos programas las mujeres y nosotros vemos los partidos...

Mira por la tarde, mira por la tarde, ¿cuántos canales? A no ser que tengas Vía Digital o tal, ¿qué hay?

Lo normal son cinco o seis.

Seis, siete.

¿De qué?

Ocho como mucho. Menos la 2 y Canal Plus en todo lo demás hay programas del corazón. Cuando hay un partido, ¿qué hay?, en una o dos cadenas.

Pero Guillermo que son empresas privadas y ellos tienen que sacar beneficios.

Pero es lo que te estoy diciendo, que está diciendo que si quitas el corazón quitas el fútbol.

Que tienen derecho a reclamar eso en cierta manera, vamos.

Hay cuatro programas de corazón en la misma tarde. Que quiten dos y pongan otras dos cosas, o una película o un programa para niños en las otras dos.

Pero, ¿quién los quita? Por ejemplo, Tele 5 quita el suyo y pierde dinero. Cuentan lo mismo todos.

Claro.

A lo mejor no porque hay un montón de gente que no les gusta los programas basura y que...

Que se compaginen para echarlos a una hora o...

(Hablan a la vez)

Si no los vieran no hubiera tantos programas de esos. Es que se ven. ¿Por qué se ven?

No tienen nada que hacer. Un ama de casa a las cuatro de la tarde, ¿qué tiene que hacer? Ya habrá recogido la casa y eso, pone la tele, no hay nada. Cuchicheo. Prefiere una... (¿?) antes que eso, seguro, pero no hay otra cosa.

Pues ponte a leer, si no te gusta la tele ponte a leer...

¿Las amas de casa qué hacen en su casa al mediodía, a las cuatro de la tarde? Se ponen a ver la tele, y es que no hay otra cosa. ... (¿?) una película, incluso hay veces que me pongo el DVD porque no hay nada en la tele.

Los documentales, si te duermes.

Bueno, pero es que acabas de documentales... Yo me veo todos los documentales de la 2 y...

Yo los veo para echarme una siesta.

... el pajarillo... (¿?)

(Risas)

... a la semana siguiente vuelves a ver el mismo pajarito. Y además con la musiquita que te ponen ahí...

Es que te duermes.

Están muy bien, pero solo hay un documental.

Son muy educativos.

Si no te gusta te fastidias porque si te cambias de canal te corrompes, el marujeo asqueroso.

O SEA QUE NO SE PUEDE VIVIR SIN TELEVISIÓN.

Hombre, yo... Hay veces que te sientes discriminado. Te dicen: el otro día había tal. ¿Quién? ¿No sabes quién es? Y te quedas fuera de la conversación.

(Hablan a la vez)

... lo del ataque... yo lo vi porque lo echan en todos los lados, en lo + Plus lo echaron. Y lo sé por eso. Pero si no...

Y Gran Hermano, el único que ha tenido audiencia de verdad yo creo que ha sido el primero.

El primero porque...

(Hablan a la vez)

Yo ya me desenchufó, no conozco a ninguno de los terceros. Del primero sé que ganó Rosa, y ya está.

Y del segundo Bed y dos más.

Y del segundo Bed porque...

Del tercero no sé el nombre de ninguno, ninguno. Lo están echando ahora, lo están dando ahora y no he visto nada...

¿Por cuál... vamos? ¿Por el quinto ya?

Por el quinto.

Ni idea.

Sí.

No lo ves pero sabes qué Gran Hermano es.

(¿?)

Ponen cine de acción en Tele 5 y a mí me encantan las películas de acción y las veo.

Acabo de enterarme de que este lunes han echado “Torrente”, tío.

Pero si han estado haciendo anuncios de la película toda la semana.

... (¿?) faltan treinta días.

Faltan 29.

Faltan dos horas, faltan diez minutos.

(¿?)

... no hay opciones. Si hubiera películas buenas. Les cuesta lo mismo comprar una película que han estrenado hace dos meses en el cine que hacer tres programas de esos. Pero va a tener más audiencia seguro.

Una película te da juego una tarde, sin embargo un programa de esos te da juego...

¿Cuántas películas hacen al año?

¿Eh?

¿Cuántas películas hacen al año?

Y lo que tienes que pagar para ponerlas.

¿Y qué? En los programas tienes que pagar a toda la gente que va por decir nada, les tienes que pagar más millones que por...

No, no.

Con los mensajitos esos que se envían... (¿?) con las publicidades que hay en ese programa yo creo...

(¿?)

Que si tono es... que si tono es de Coto...
Y no lo ve.

Y no lo ve.

Te acabas enterando porque es que está todo el rato.

Yo te digo que cuando... (¿?) lo del Pocholo ese yo no sabía quien era Pocholo. Yo me tire a la... (¿?) me puse a verlo. ¿Quién será el Pocholo ese? Y yo me puse a verlo y me río con ello. (¿?) ¿Quién es ese Pocholo? Y luego te partes de risa.

(¿?)

... yo lo reconozco, te partes de risa, un programa basura.

Y luego, ¿ese programa qué fomenta? Joe, yo las dos veces que he visto lo del Hotel Glamour le veía o en el bar tomando alcohol o... (¿?) de coca porque una persona que...

Le vi yo un día en el programa de Crónicas Marcianas y...

Estaba flipado.

No, no, no, estaba todo tranquilo. Y le dicen: ¿cuánto tiempo hace que te has fumado el último porro? Dice: hace media hora. Claro, así estaba de tranquilo. Si está emporrado pues estás ahí tirado.

¿Tú crees que es normal que una persona drogadicta, bueno que se acabe de drogar salga en la tele?

Llegó el intermedio y estaba hiperactivo. Eso no es normal. Eso es que... se ha metido coca o cualquier cosa. Y luego te enteras de que va por la calle con cuatro amiguetes haciendo publicidad de él mismo. O sea, arriba Pocholo. Y se ve en un programa, ¿cómo se llama?, en lo Más Plus, con cuatro chavales pagados para que le acompañen a hacer publicidad.

Me parece que no fue en Lo Más Plus.

Bueno, o en... ¿cómo se llama eso?

Pecado Original.

(Hablen a la vez)

... donde esté Caiga quien caiga que se quite...

¿Por qué te crees que quitaron Caiga quien caiga?

Porque criticaba al gobierno.

(¿?)

Claro.

Echaron un programa de estos de...

De Caiga quien caiga.

... de los primeros años ahí y salía el... estaba dando la mano a todos los reporteros. Llega, le va a dar la mano, mira quienes son y hace así. Y luego se ve, echan como le dio la mano al rey al cabo de los años y se ve luego como está, Aznar entre un montón de peña para darle la mano a Caiga quien caiga.

Y luego les invitó a la Moncloa.

Y les invitó a la Moncloa. Pero... Ese programa es los que, yo soy fiel a ese programa de una manera...

Un apartado que le llamaban la Ética periodística.

Sí.

Ahí sí que se pasaban, hay que decirlo pero es que se... (¿?) verdades y a la cara. Toma.

Pero porque lo tenían que hacer.

Caiga quien caiga, es que es eso. Caiga quien caiga... (¿?) y lo publican. Es que si alguien lo ha hecho mal, pues mira.

La parte del parte de guerra.

Igual.

¿Quién ha metido la zarpa en temas de estos? No te dicen el que ellos le convienen, te dicen el que ha metido la zarpa.

Y luego cuando lo quitaron se vio claramente de porque... porque lo quitaron.

Hubo protestas.

Me están criticando, pues nada, fuera.

Es que es como un programa que se dedica a criticar a los programas de la prensa rosa. Es que dura dos días.

A LO MEJOR ES UN ESPEJO DE LA SOCIEDAD LA TELEVISIÓN TAMBIÉN.

Sí.

Yo no sé cómo a la gente le puede gustar tanto enterarse...

(¿?)

Solo refleja lo que le conviene la televisión.

Claro, pero de una parte de la sociedad.

Claro. ... (¿?) se aburre. Pues... (¿?) a leer. Que la música, no sé...

(¿?)

A lo mejor es por causa de aburrimiento, pero es que...

Es que... (¿?) cualquier música, bueno, cualquiera no.

Bakalao no...

(¿?)

TAMBIÉN ES CUESTIÓN DE GUSTOS, ¿NO?

Hombre, también. Como un día dices: voy a ver hoy “Crónicas Marcianas” que me río mucho. Pero claro, ya estás dando dinero a esa gente.

De todas maneras decís que no hay elección de ver la tele porque solo echan programas del corazón, pero en el quiosco venden las revistas del corazón y tienes mil cosas. ¿Y qué es lo que más venden? Revistas del corazón.

Oye yo...

Es que estamos criticando una cosa que vemos.

Yo lo veo, yo lo veo.

(¿?)

Yo vi a Pocholo en “Tómbola” para enterarme de quien era.

Tú dices que... (¿?) porque Pocholo ... (¿?) por la calle.

Te lo echan dos días y a lo mejor lo... (¿?) un zaping o en la batidora. No es lo mismo que tú cambies de canal... (¿?) A lo mejor estás cinco minutos, cambias de canal y...

(¿?)

¿Qué haces si no ves la tele?

(Hablan a la vez)

... desde las diez hasta las diez y media porque es lo único que hay es el Telediario de la 2 para enterarme un poco de lo que ha pasado. No veo nada más, porque el resto del tiempo estoy estudiando o ya me he ido a hacer otras cosas. De lo otro no me entero, de Gran Hermano y de lo otro...

(¿?)

Depende.

(Hablan a la vez)

Porque hay gente que sin televisión, de verdad...

Pues a lo mejor es eso, pero en mi casa nunca la televisión ha sido necesaria. Al contrario. Hay momentos que por ejemplo para comer y eso no se puede ver la televisión, aunque ahora por ejemplo para cenar sí. Pero se prefiere hablar.

(Hablan a la vez)

... vas a casa de un amigo o amiga y comes y dices: bueno, ¿qué hacemos ahora?, ¿qué hacemos ahora? No hay nada que hacer. En la tele está Aquí hay tomate. Y te pones a ver eso pero ya a lo tonto, a lo tonto y a lo bobo. Antes como decía Daniel solo te echaban por la tele dibujos, eran todos dibujos animados. Mira cómo ha evolucionado ahora. A la hora de los dibujos animados solo hay...

Yo por ejemplo antes ponía la tele a las cinco de la tarde, cuando estaban las series o los dibujos o lo que sea y apagas la televisión a las doce de la noche. En mi casa solo había una televisión que estaba en el salón y estaba yo todo el día delante. Ahora hay cuatro televisiones en mi casa, una la tiene mi hermano, otra mi madre, otra mi padre y otra yo. Y cada uno en su habitación tiene una. Bueno, en el salón mi padre, mi madre en la sala de estar, mi hermano y yo en la habitación cada una.

La comunicación familiar.

La comunicación familiar. (¿?) ... yo antes me tragaba todas las series.

Como se ha ido degenerando...

... hay quien ve la tele, pues bueno... pues nosotros estamos ya en una... (¿?) que aparte de la tele hay muchas cosas, está el ordenador o la calle o los amigos. Pero es que yo tenía ocho o nueve años y yo no salía a la calle.

Ni yo.

¿Y qué hacía? Pues poner la tele. Por ejemplo mis abuelos todo el día pegados a la televisión viendo... Mi abuelo... los toros, se traga todas las corridas...

(Risas)

Es que yo creo que depende también de la forma que...

A UN SEÑOR MAYOR SEGURAMENTE LE GUSTAN LOS TOROS.

Claro. O la tele, porque a lo mejor de pequeño pues no podía verla, y ha empezado a verla, que le ha gustado y ahora para él es como para nosotros Internet o el ordenador. Porque tú a mi abuelo le pones ese ordenador y se pierde. Igual que nosotros con la tele, pues tenemos más opciones. En las televisiones de pago como Digital Plus y todo esto, pues hay una demanda muy... o sea, hay varios canales y son de cultura y tal. ¿Y por qué no ponen la cultura o los... ?

Pero Dani el primer canal es porque lo están pagando, no pagan por esos canales, ¿sabes? No estoy diciendo... (¿?) lo pagas tú.

(¿?)

... (¿?) un suplemento por todo, ¿sabes?

Prefiero pagar un poco más por la tele y que metan dos canales más de cultura o de algo.

(Hablan a la vez)

Te lo digo en serio, si pudiera me quitaba Tele 5 por otro canal que me guste más, ¿entiendes?

... otros canales que Tele 5.

Hombre... Porque es que Tele 5 tiene películas de acción.

De pascuas a ramos.

De pascuas a ramos, claro.

Es que te dicen que...

O te ponen Ben Hur o no te ponen nada y ya te cansas.

Luego los musicales. ¡Hola! ¡Hola!, ¿cómo estás?

HAY CINES APARTE DE LA TELE PARA IR AL CINE.

Es que el cine ha subido bastante.

Te costaba 350 pesetas y ahora te cuesta cerca de seis euros.

Sí, porque son casi mil pesetas y hace... (¿?) eran setecientas.

(¿?)

... y ha subido casi a mil pesetas. Y nosotros que ni trabajamos ni nada y con la paga que nos dan.

Encima te cuesta diez euros, porque con la entrada y palomitas y Coca Cola.

Y diez euros...

¿Y qué vas a hacer? Una tarde vas al cine y te quedan cuatro horas de tarde.

Igual, DVD, no todos los días puedes comprarte un DVD que valen lo suyo.

Claro.

Y encima... (¿?) te pillas un CD de estos y lo ves en tu casa.

Ahora son más caros porque... (¿?) piratas.

¡Sí!

Es que es eso.

Sí, van a costar cerca de un euro.

¡Qué cabrones!

Sube, como la espuma todo.

El cine funcionó, subió de precio, los CD funcionan, está pagando el negocio...

(Hablan a la vez)

Eso tampoco lo deberían porque tú imagínate que lo han subido de precio para evitar el pirateo. Tú imagínate que tengo unas fotos, que quiero meterlas en un CD para pasarlas a un amigo.

¿De qué?

Pues yo que sé, de lo que sea...

Lo que ha pasado con el disco de Alejandro Sanz, tenía un programa de anti copy y no se podía hacer ninguna copia.

Y ni se oye.

Sí, se escucha normal pero no se podían hacer copias. Entonces se empezaron a quejar la gente y los del servicio de internautas o algo así, porque tú puedes tener una copia de seguridad para tus archivos de tu casa. Sin embargo no puedes hacerla. Imagínate que se te estropea el CD, ¿otra tres mil pelas te vas a gastar en otro CD nuevo?

Eso es lo malo que dicen mucho de la piratería pero gastarte tres mil pelas ya en un disco es...

... que en vez de vender CD originales que vendan CD piratas con una carátula de... aunque sea impresa en una imprenta normal, y que te cuesten mil quinientas pelas. Salen ganando y tú lo vas a comprar... Salen ganando.

No salen ganando.

Mira, que bajen los precios y bajando los precios...

(Hablan a la vez)

Pero lo de bajar un precio repercute en los productores, la gente que hace la maqueta y todo y eso hace cobrar menos.

Cobra menos pero porque hay gente que siempre se lleva más.

Alejandro Sanz... Alejandro Sanz baja de precio de los CD...

(¿?)

Y por los derechos de imagen, los derechos de autor y por los derechos de cantante. O sea que de un disco a lo mejor el...

Si la cosa no está en bajar el precio de un CD, si la cosa... (¿?) aunque te lo bajen a mil, aunque te lo bajen a quinientas yo le voy a dar un CD a mi amigo para que me lo grabe.

Pero eso no está mal, lo malo está en la piratería esta que se hace a gran escala, eso es de lo que se quejan. Los músicos no se quejan, porque la piratería de amigos siempre ha existido, con las cintas igual. O sea, ¿quién no se ha grabado una cinta? Pero ahí no ha pasado nada. Lo que pasa que son CD que te graban cien mil discos.

Pero, ¿qué más te da, qué más te da si comprárselo a un moro, porque lo venden moros, que dárselo a un amigo? Si no te lo da tu amigo vas a ir al moro, y si no...

Si no lo tiene tu amigo, exacto.

... vas a ir al “top manta”.

De todas maneras yo creo que porque le bajes un poco de los precios a...

Madonna, que Madonna vive mejor que todos nosotros juntos y lo sabéis de sobra y no le va a pasar nada. Se lleva un trailer de vestuario, un trailer. Y si yo no tengo un trailer con toda mi familia de ropa, por favor. Yo tengo medio armario para...

Te entiendo. No, quiero decir eso, que de... (¿?) pero esa persona se lleva el 50% y el 50% se lo lleva el cantante o... Todos los derechos de imagen y tal...

Pues que se lleve menos de ese disco y que...

... ¿te lo vas a comprar?

Pues puede. Si es un disco que me gusta...

(Hablan a la vez)

Es que si es un disco que no me gusta no me lo voy a comprar.

Yo si veo un disco de Mago de Oz, me gusta muchísimo, muchísimo, en vez de hacérmelo en cinta si está accesible me lo compro, me compro en CD, claro.

Pues este mismo es el último.

Por ejemplo, ¿cuánto cuesta por ejemplo este mismo?

25 euros.

25 euros. Al día siguiente está a diez, me lo compro.

Imagínate... Imagínate que tienen 3 CD's, ¿no? ...(!) y uno te cuesta 10, otro te cuesta 10 y otro te cuesta 10, es que entonces habrá bajado...

(Hablan a la vez)

Los tres juntos son nueve mil; los tres separados..

Pero que vamos a ver, si..., que te estoy diciendo que si gastas 10 euros en un CD, con 10 euros te puedes comprar 40 CD's y copiarte 40 discos; o sea, es lo que te digo. Imagínate...

(No se entiende)

Igual, compras 10.

Por 17,50...

BUENO, Y EL ÚLTIMA TEMA YA, ¿SACAMOS EL ÚLTIMO?

Venga.

A ver...

Bueno...

¿QUÉ TIENE QUE VER LA RELIGIÓN CON TODO ESTE... ? ¿TIENE ALGO QUE VER, O NO TIENE NADA QUE DECIR, O... ?

(Hablan a la vez)

...(¿) una buena tajada de dinero.

Bueno...

(Hablan a la vez)

El Vaticano...

Cómo vivirá la Santidad. Cómo vivirá...

...(¿) hipocresía.

Yo creo que el Papa no...

Bueno, el Papa, o...

No, pero vivirá muy bien, ¿eh?

Me parece que El Vaticano es el estado más rico del mundo, ¿no?

Sí, sí, sí.

...(¿) a lo largo de la historia...

(Hablan a la vez)

...(¿) una mierda... (¿) dar de comer al Tercer Mundo.

¿Y quién da de comer al Tercer Mundo? ¿O tú qué te crees, que están... (¿)? Hay un montón de...

Pero mira,... (¿) es el primero que promueve a ayudar al Tercer Mundo...

(Hablan a la vez)

Claro... Pero ellos no son los encargados de hacerlo. Los encargados somos los demás.

(Hablan a la vez)

...(¿) no es ir África tampoco y dar de comer, porque para... (¿) ya están... (¿)

Una pregunta... (¿)

O sea, yo quiero ayudar,... (¿) quiere ayudarle, y yo mientras lo superviso, ¿vale?, ¿qué más? Tampoco pueden vender todas las obras, y se las dan al Tercer Mundo, a ver qué va a pasar; y los pobres no vamos a ser nosotros. No es tan fácil como...

(Hablan a la vez)

No es algo tan fácil; ...(¿) desequilibrios, ya los pobres no van a querer trabajar para los ricos.

Exacto.

¿Pero tú qué... (¿) El Vaticano?

Pero vamos a ver...

Tú por ejemplo... (¿)

(Hablan a la vez)

En este momento es la salvación entonces...

(Hablan a la vez)

Domínate.

Porque no somos todos de una misma..., de un mismo nivel.

Porque no estamos... (¿).

Claro. Nadie va a querer ceder.

Pero... (¿), África, ellos tampoco cederían, está claro. Eso sería igual. Ya no porque sean negros ni blancos, sería igual.

Hombre, pero y tú..., cederías...

Si es un país que no tiene nada, es un país mísero que el resto del mundo le ha ayudado a desarrollarse y tal, joder, pues eso..., pero que entiendo digan: bueno...

No... (¿)

(Hablan a la vez)

...(¿) imagínate que los africanos ya no son pobres, y entonces las zapatillas a fin de cuentas, diez mil pelas más, ¿las vas a pagar? No. No las vas a pagar. No las vas a pagar.

Sí.

(Hablan a la vez)

Chema...

(Hablan a la vez)

No te compras esas zapatillas que te cuesten... Si tú no estás dispuesto a pagar diez mil pelas más por esas zapatillas, no te las compras, como... (¿) las bajarán. Si nadie te las compra las bajas, que es lo...

(Hablan a la vez)

...(¿) y eso, no tengo que comprarme unas zapatillas que no tengan el Nike ese...

(Hablan a la vez)

Pero escúchame, no es el Nike o no Nike; y el que te cueste el Nike eso da igual, porque a la larga si valen menos es porque se han traído de países donde les cuesta nada hacerlas.

Vale. Pero que a ver, que hacerlas... Hacerlas creo...

Que una cosa que sea legal te va a salir mucho más cara.

Que hacerlas en ese país, ¿qué puede costarte una zapatilla, dos euros?

Menos.

¿Y por qué te las venden a veinte mil? O sea, ¿que porque les cueste cinco te lo van a vender diez mil pesetas más?

No, bueno...

Pero que las cosas que no tienen marca también de esos países. Está claro que... O sea, las zapatillas que no tienen marca, o la ropa que no, también...

(Hablan a la vez)

...(¿) más baratas, no entiendo por qué...

Pero Chema, ya no va a haber zapatillas baratas, porque nadie te las va a hacer baratas. Pero es que...

...(¿) me he comprado zapatillas por 1.500 pelas...

(Hablan a la vez)

...(¿) mira las zapatillas, mira el made in Taiwán...

A Alcampo, ¿y Alcampo qué?

(Hablan a la vez)

Todas estas zapatillas...

(Hablan a la vez)

Oye, también habrá gente que... (¿)...

Lo que pasa que... (¿) un país pobre, pues El Vaticano vende todo lo que tiene, le da de

repente todo...

Bueno,... (¿)

No está acostumbrado a...

¿Por qué tienes tú que darle tú el golpe?

¿Qué está haciendo la Iglesia?, darle poco a poco.

Claro, pero demasiado poco a poco.

No, no, no. No le tienes que dar... El Vaticano lo está haciendo... (¿) poco a poco...

(Hablan a la vez)

Víctor, Víctor, Víctor...

A los países desarrollados no nos han dado nada hecho, y la Iglesia lo que está haciendo es enseñarles a...

(Hablan a la vez)

...(¿) un cura... No, fue un obispo con el caso de... (¿), que fue porque le robaron 200 millones; cómo coño un cura, o sea, un obispo podía ...(¿) millones. Empezó Jesucristo, nació en un pesebre, y acaban los obispos con un Mercedes...

(Hablan a la vez)

...(¿) o dos, o tres...

Otra cosa, el Papa..., ¿no le llevan la... (¿) cuando está ahí quietecito en su trono de oro?
¿Cuánto te crees que vale? ¿Para qué tiene que llevar... (¿)?

A ver, es un símbolo, joder...

(Hablan a la vez)

...(¿) una cadena de plata...

(Hablan a la vez)

...(¿) con eso no voy a hacer nada; con dos mil quinientos millones sí que haces algo.

¿El qué?, ayudar a una zona, no a todo.

(Hablan a la vez)

¿Qué partido?

Ya te digo, yo lo veo en los países católicos, ¿no?, y además yo... Yo he estado en el Vaticano y he visto las riquezas que tiene, y por una parte el valor es incalculable, porque no se puede valorar para nada, y es que no se puede vender porque... Y aparte son regalos que la Iglesia...(¿), no lo puede hacer todo bien, pero dicen que al ser regalos no los pueden vender. Luego te digo, la Iglesia pasa como el Gobierno, está gobernada por personas y existe una corrupción; o sea, no te... Yo en muchas cosas no estoy de acuerdo con la Iglesia, esto... (¿) bien, pero te digo..., o sea que va a pasar como en todo, que está gobernado por personas que...

Vale. Pero que... O sea, yo no te estoy diciendo que...

Pero eso no se soluciona con vender el Vaticano...

No es que se solucione, pero...

¿Qué vas a solucionar vendiendo el Vaticano, un mes que no haya pobreza en el mundo?
¿Un mes que no haya pobreza... ?

¿Y a quién se lo das? ¿A quién se lo das?

¿A quién se lo das?

¿A los chinos, a los africanos... ?

(Hablan a la vez)

Hombre, que va a ayudar...

Todo lo que estemos dispuestos a dar va a ayudar. La gente parece que sólo se acuerda de

la Iglesia cuando ve al Papa...

(Hablan a la vez)

Del Papa tampoco se acuerdan...

Vale, otra cosa, si tú... (¿) los del Tercer Mundo es que están...(¿) dinero, ¿por qué el Vaticano no compra ese país con todo el dinero que tiene y lo libera?

Comprar un país... Vamos...

Gil compró Marbella...

(Risas)

Los países se venden y se compran por una cantidad de dinero. El Vaticano tiene suficiente para comprar medio mundo, seguro...

(Hablan a la vez)

Que el Vaticano compra por ejemplo país de África que haya mucha pobreza y quita ese gobierno, y lo deja libre, el país sale adelante...

(Hablan a la vez)

Pero para eso está la ONU, no el Vaticano. El Vaticano está para... (¿). Yo por mí soy partidario de coger a lo mejor entre todas las personas del mundo, quitarle mil pesetas cada semana a cada persona, seguro que erradica la pobreza en todo el mundo. Seguro.

No.

Mil pesetas a la semana... Vale. Imagínate, de cada familia, ¿cuántas familias tiene España?

Vale, que sí, pero...

¿Cuánto dinero hay? Es que el problema no es que lo vayas a erradicar, sino que ahora...

Tú les das dinero para que ellos construyan sus casas, todos,...(¿). Es que les quitan el dinero en su país. No tienen nada.

Sí. La deuda externa...

Pero de todas maneras, o sea, el Vaticano compra un país, se lo paga al dirigente a ese país; entonces el dirigente entonces ya tiene dinero para comprarse otro país.

Otro país.

Vale, ahora..., y estamos en las mismas, estamos en lo mismo...

(Hablan a la vez)

O sea que eso todo empezó a partir de la nada. ¿Y ahora cómo coño puede tener el Vaticano tantos millones y tantas riquezas... ?

De regalos.

¿De regalos?

Espera, espera, espera...

(Hablan a la vez)

Yo te hago un regalo a ti, ¿no?, un collar como el que lleva ahí...

(Hablan a la vez)

Pues lo voy a vender y con ese dinero pues me compro algo para mí; pues es como que no te ha gustado mi regalo y...

Pero tú se lo estás regalando a... ¿Para qué le haces el regalo?, para que..., para ayudarlo. Lo has hecho para ayudar, o para que...

No...

(Hablan a la vez)

No porque..., no se lo han regalado a Guillermo, se lo han regalado a la Iglesia. La Iglesia es como un poco... No sólo tiene por qué ser el Vaticano.

Claro, es que el Vaticano es la Iglesia...

No, no. La Iglesia... (¿)

Es que en las iglesias de aquí de Madrid también hay muchas cosas de esas; si quieres ir a verlas...

(Hablan a la vez)

...(¿) venderlo para dárselo a los pobres. (¿) una estatua de oro y me la llevo para ayudar a los pobres porque es mi parte de la Iglesia...

Claro. ¿Por qué puede estar en la casa del Papa y no puede estar en mi casa?

Y yo te digo: Vale... ¿Tú qué te crees, que todo este dinero que va a la Iglesia... ? Que viene... Por ejemplo al lado de mi casa, que tengo la parroquia, es que el dinero no sólo va para el cura, es que se utiliza para la acción social, porque hay una casa de Caritas ahí...

Pero...

...(¿) la Iglesia está ayudando a los necesitados, porque...

(Hablan a la vez)

Yo estoy preguntando a ver si se puede ayudar a partir de Caritas, y si no está... (¿) cafetería, y entonces va por la mañana, por la tarde, hace gimnasia, no sé qué, y eso no lo pagamos todos, eso lo paga la Iglesia...

(Hablan a la vez)

Bueno, pues ya está, pero es que lo está invirtiendo en otra forma, no va a parar al que lo necesita.

(Hablan a la vez)

...(¿) dinero a mí... O sea, el dinero que te estoy dando lo estoy regalando. ¿Qué pasa? ¿Por qué lo inviertes?, quédatelo. Es lo mismo...

Si la Iglesia lo está invirtiendo.

(Hablan a la vez)

...(¿) el futuro de los demás, que es regalar.

(Hablan a la vez)

...(¿) Iglesia, ¿cuándo invierten?

Eso significa que es que tiene que tener una reserva, yo creo... Yo creo que se queda más que lo que dan. Creo.

Seguro.

Hombre no... Por eso el cura de mi pueblo tiene tres coches...

(Risas)

El cura de mi pueblo, pero...

...(¿) tan cerca que el Vaticano que se preocupa un poco de lo que tiene más lejos...

No, ¿y de dónde saca... (¿) el dinero esas iglesias? El dinero del Vaticano va...

Por ejemplo, en una iglesia pequeña, ¿por qué por ejemplo tienes que llegar y donar dinero? Que cuando no tiene dinero la iglesia para una reparación o algo, que vayan y se lo pidan al Vaticano. Que no vengán pidiendo limosnas y todo eso..., donativos y eso.

Va con la imagen por delante. Antes de ocuparse de los problemas de un barrio, porque en este barrio sí hay una iglesia; fíjate las... (¿) que han hecho. Hay otra iglesia por ahí, han cambiado el tejado, pusieron una campana enorme, la gente...

La gente ya sabe que ya tiene que ir a la iglesia. (¿) que toquen la campana y despierten a todo el barrio.

Yo creo... (¿)

Vale, vale, pero...

(Hablan a la vez)

El dinero que se han gastado en esa campana, ¿no lo podían haber comprado en bocadillos y dárselo a la gente que está pidiendo por la calle?

A mí lo que dice Guillermo una cosa me parece; el Vaticano es el órgano de la Iglesia, ¿verdad? Pero la Iglesia está en cada parroquia y la gente que va, ¿no? ¿Qué más les da poner algo más modesto para dirigir una comunidad que va a seguir ganando?, no sé si me entendéis.

Algo más modesto como qué...

Es que...

(Hablan a la vez)

Lo que espera el Vaticano... (¿) hoy, esto ya lleva mucho tiempo...

...(¿) lo que tiene lo quiere para él; y las donaciones es lo que utiliza para repartir.

Pero también... (¿), ¿o tú qué dices? Los papas también eran mecenas y compraban los cuadros,... (¿) San Pedro.

¿Para qué compraban los cuadros?

Pues porque era otra época, y ya está. Y los compraban...

Era otra época. Ahora estamos en una época en que hay mucha gente pobre que necesita muchas cosas, que lo usen para eso.

Pero no es la manera. La manera es como tú has dicho, enseñando...

Víctor... Tú si tuvieras un cuadro de cinco mil millones, pongamos, y tú de tu sueldo bueno, te puedes mantener y eso, y tienes un cuadro de cinco mil millones; se están muriendo de hambre unos amigos de tus padres ahí. ¿No lo venderías para ayudarle?

Supuestamente sí, pero también...

Yo lo haría. Yo lo haría. Yo a un pobre...

(Hablan a la vez)

...(¿) le tienen más cariño a un cuadro que al Tercer Mundo.

...(¿), ¿para qué quieres tú un cuadro? Que si...

(Hablan a la vez)

Tú lo ves así.

(No se entiende)

Si es lo que cuesta...

Ya, pero la Iglesia tiene que ir poco a poco.

¿Sí?

Sí, claro, lo que dice él.

Lo está haciendo poco a poco...

Lo que dice mi madre...

Igual algunas iglesias puedan ayudar más, porque es mira, es que hay sacerdotes y sacerdotes. En mi parroquia hace dos años pues igual había un sacerdote malo, y ahora hay otro que es muy bueno, pero es que hay personas y personas, y... Porque hay algunos sacerdotes que te puedo decir yo que comen el doble mejor que nosotros...

Pero...

No son sacerdotes, son personas. Hugo... No puedes. (¿) dentro de la iglesia son sacerdotes.

(Hablan a la vez)

...(¿) de repente te da el venazo, te quieres meter a sacerdote, y eres el mismo..., para nosotros vas a ser el mismo Hugo, pero para los demás eres un sacerdote que se supone que..., que vamos, que tienes que ir por la calle regalando todo, ¿no?

No, no... Oye... Se hace sacerdote, cura o lo que sea...

(Hablan a la vez)

...(¿) de pobreza...

Sí, yo creo que hacen voto de pobreza.

Y tú ves... Yo por lo menos la del sacerdote, yo esa vida la conozco de cerca y te aseguro que mucho dinero no es sobra, ¿eh?

Tampoco.

Pero que... (¿)

...(¿) dinero a las parroquias pequeñitas, que es lo que no hay casi nada, que piden limosna para reparar sus cosas.

Y sin contar así, pues ya pues los Reyes Católicos que los curas... (¿)

(Hablan a la vez)

¿Por qué ha cambiado eso?

(No se entiende)

Yo... (¿) igual.

No sigue igual, porque antes un sacerdote cualquiera era Dios, y antes también, no hace demasiado, se metían todos a un seminario a poder seguir estudiando. A un sacerdote hoy en día pues se le trata mejor que a cualquier persona que...

...(¿) un sacerdote, es como tú.

No sé.

Más o menos... Tú pon el de mi pueblo... Mira, voy a poner un ejemplo...

El cura de pueblo, ¿eh?

Ya, pero jugamos a las cartas...

(Hablan a la vez)

Tienes tres coches, eso es muchísimo dinero.

Pero igual eso es de la comunidad...

O de la familia.

Es su coche, es su Mercedes, que...

Los curas también tienen familia, ¿tú qué te crees?

(Hablan a la vez)

Se da muchas veces el caso de que en los pueblos los sacerdotes son porque sus padres no les han podido pagar los estudios y se han metido al seminario, ¿no? Son por ejemplo hijos únicos, de repente se mueren sus padres y heredan todo eso...

Todo el patrimonio...

¿Eso se contradice?, pues...

No, pero si lo tienen tus padres y lo heredas, ¿qué vas a hacer?

Pues lo puedes ...(¿) si quieres servir a los demás, porque te has hecho cura o sacerdote para eso, lo vendes, te quedas con una parte, pero lo demás ayudas a...

Mira, estoy seguro que tú puedes darle...

No, es...(¿)

El sacerdote ese tiene que ir a muchos pueblos...

Ha hecho una buena trayectoria de pueblos, ¿eh?

Los coches los necesita, ¿o no?

Tres no.

¿Es el único que usa los coches?

Te puedo decir...

(Hablan a la vez)

Por ejemplo... (¿) de la comunidad.

Igual ves ahí a... (¿)

(Hablan a la vez)

Yo estoy haciendo una comparación de que es igual que dices... (¿)

(Hablan a la vez)

¿Para qué quiere tener cuarenta o cincuenta coches blindados Mercedes para él solo?

¿Quién?

¿Qué van a ir, a... (¿)?

(Hablan a la vez)

...(¿) el Papa, ¿sí o no? Tenía creo que 14 todoterrenos Mercedes blindados...

Eso no lo ha comprado, eso se lo da la casa Mercedes...

Mercedes se los da, ¿para qué los quiere? Porque él dice: Mercedes, dame el dinero...

(Risas)

(Hablan a la vez)

Es que es un símbolo. Es un símbolo de poder, y tiene que llevar... (¿)

No comprarlos, pero... (¿) los de Mercedes, ¿no?

No. Es un símbolo de poder...

Los de Mercedes así hacen publicidad. Si le dan dinero pues igual no hacen tanta publicidad.

Claro.

De todas formas... (¿) idea de que la Iglesia...

Conque tenga un coche, vale; no tiene por qué regalarle 50 para que haga publicidad de cada coche...

(Hablan a la vez)

Un tema..., tienes la idea de que la Iglesia lo puede dedicar en la pobreza y el hambre su dinero. Eso no es así; o sea, la pobreza y el hambre hay que erradicarlo ayudando, no: “toma, te doy quince mil pelas para que te compres bocatas. Mañana...”; no, hay que ayudarle...

Darle... (¿) que se construya una huerta y un pozo y pueda sacar su comida, hacer algo...

Lo del pozo sí que lo están haciendo en África...

(Hablan a la vez)

Pero tendrán que hacer más, porque... (¿)

(Hablan a la vez)

No cualquiera está dispuesto a dar su vida e irse a África a cavar un pozo... (¿)

(Hablan a la vez)

¿Por qué vas a pagar a uno por hacer un pozo más que a uno por hacer... (¿)?

Porque cuesta más trabajo irte hasta allí y cavar el pozo, y más dedicación. Un pozo... Para cavar un pozo aquí... Yo lo que creo es que... (¿)

VAMOS A IR TERMINANDO POR VOSOTROS, NO POR MÍ...

(Hablan a la vez)

ADEMÁS POR LO DE FRANCISCO DE ASÍS SABÉIS ALGO DE ESO TAMBIÉN...

Sí, sí.

...(¿) CASI APUNTO DE SER CONSIDERADO HEREJE; A PUNTO DE SER CONSIDERADO HEREJE POR EL VATICANO TAMBIÉN, ¿EH? FRANCISCO DE ASÍS. QUE ERA ITALIANO...

Sí... (¿)

(Hablan a la vez)

NO, PERO QUE... HABLAR DE ESTE TEMA SUPONE QUE EL TEMA DE LA POBREZA ERA EL TEMA QUE LLEVÓ A...

Mira, ¿cuántas veces te han pasado en el colegio el sobre para la campaña del Domund? Porque no hay dinero. No hay dinero para el Domund. ¿Qué pasa? ¿Por qué tengo que llenar yo el sobre?

Es verdad.

A mí me supone más esfuerzo que al Vaticano...

(Hablan a la vez)

Si a ti no te supone nada, pero al Vaticano tampoco.

Lo que estamos diciendo, igual: tú tienes mil pesetas y das cien para esto, ¿no? El Vaticano tiene mil millones, da pues igual cien millones, ¿eh?

Seguro...

Seguro...

Pues igual.

No lo sabes, Chema.

No lo sabemos...

Mira, lo que pasa...

Si diese dinero no estaría, no sería tan rico.

Yo creo...

Uno que da y no recibe tanto, porque no debería recibir tanto, va perdiendo su capital. Sigue dando es porque da muy poquito a poquito porque recibe mucho más de lo que da.

De todas maneras... De todas maneras...

Perdona...

Vale. De todas maneras el Vaticano tiene que tener unos... (¿) que vayan así como que son algo más porque...

(Hablan a la vez)

Hay una jerarquía eclesiástica...

Pero deberían cobrar todos lo mismo.

Pero se supone que son discípulos de Jesucristo; que mira cómo iban sus discípulos; no iban diciendo: “venga, dame tres bocatas que quiero ir...”; como que soy más, que tengo más que ellos, porque yo soy Cristo y éste es mi... (¿), así que yo llevo tres bocatas y él lleva dos.

Ya, pero mira, lo que yo me refiero es los viajes del Papa por ejemplo, van ahí a..., si no hay nada pues igual ven a..., yo qué sé, a esas figuras y ya se creen así que...

Otra cosa, ¿por qué el Papa no puede viajar en primera clase, o en clase media y tiene que usar un Jumbo para él solo?

Porque... (¿). Él tiene su propio avión...

(Hablan a la vez)

Vale...

...(¿) la compañía Boeing para que te regalen, yo qué sé, dinero en vez de aviones, ¿no?
¿Pero por qué le tienen que regalar un avión?

Es otra forma de hacer promoción para ti cuando vayas: “móntese en un Boeing”.

Si Boeing fuese una compañía de chupachups le regalaba chupachups, pero es que es de aviones.

Claro.

(Risas)

¿Por qué tiene un avión?, pues a él le daría igual también, que se monte en un Boeing 747...

(Hablan a la vez)

Bush no predica lo mismo que está predicando el Papa.

No, pero Bush predica casi... (¿)

(Risas)

GRACIAS.

(FIN DE LA REUNIÓN)

LINEAS DE INTERPRETACIÓN (ANEXO II)

GRUPO 3º - 2º DE BACHILLERATO LOGSE (ALUMNOS)

Colegio Montpellier (Madrid)

El contexto social y cultural en el que se mueve el discurso moral de este grupo de alumnos difiere de los grupos anteriores bastante. Los grupos de alumnas de 4º de la ESO y de alumnos de 1º de Bachillerato viven en Tetuán, un barrio de Madrid con una población de inmigrantes de las más altas de la ciudad y están escolarizados en el Instituto Nuestra Señora de la Almudena ubicado en la Plaza de la Remonta. En cambio, este grupo de alumnos de 2º de Bachillerato procede del Barrio de la Concepción y del entorno de Ciudad Lineal y su contexto sociocultural es de clase media con cierto poder adquisitivo, ya que sus familias costean los gastos de un colegio concertado; en un momento determinado un alumno dice precisamente que “a mí, por ejemplo, me han venido a robar inmigrantes, gitanos; pero nunca me ha venido nadie, me refiero como nosotros, de clase media”.

Este status social que se autoatribuye el grupo de alumnos que parecen bastante obsesionados con la seguridad en la calle contrasta mucho con el discurso de los grupos del distrito de Tetuán que nunca hablan de ese tema y ni siquiera lo mencionan en una sola ocasión. El tema de la seguridad que es el central en todas sus preocupaciones se va conectando progresivamente en su discurso con el de la libertad, la injusticia, el individualismo y la educación. Es probable que este tema también lo tuvieran muy presente porque en esas semanas se habló mucho en todos los medios de comunicación del juicio a los asesinos de Sandra Palo en Madrid y los tres asesinos eran menores. Durante varias semanas de octubre de 2003 se estuvo debatiendo mucho sobre la Ley del Menor y ello seguramente influyó mucho sobre este grupo de alumnos con los que me reuní ese mes de octubre.

Gran parte de su discurso sobre la dinámica de seguridad-inseguridad ciudadana se centra en la función de la policía y de modo secundario en las leyes y en los políticos. A pesar de estudiar en un centro religioso regentado por la orden de las franciscanas, no hablaron sobre la religión y la Iglesia hasta que el moderador introdujo ese tema hacia el final de la reunión. Es cierto que su posición ante la Iglesia como poder económico fue muy dura y solamente hubo un alumno que defendió el uso que la Iglesia hace de sus riquezas y de su patrimonio.

Para terminar se ha de señalar que el discurso de este grupo, al igual que el de los otros dos, no destaca los aspectos positivos de la sociedad, ni los valores ni las actitudes en el plano positivo, como la libertad, la justicia o la igualdad, sino que enfatiza siempre los aspectos negativos que observa en la sociedad como la inseguridad, el egoísmo, la desigualdad, la explotación. Es decir,

que el discurso moral de los adolescentes y probablemente de todos los sectores de población se centra siempre en el lado oscuro de la sociedad y observa críticamente las carencias axiológicas, los disvalores morales y las actitudes inmorales de las personas y tiende a establecer generalizaciones y extrapolaciones desprovistas en muchos casos de fundamentación.

EL VALOR DE LA LIBERTAD

El tema de la seguridad ciudadana surgió como gran eje de toda la sesión porque en esas semanas se estaba hablando mucho del juicio a tres menores por asesinato de una chica con deficiencia psíquica, Sandra Palo, en Madrid. La influencia mediática fue evidente a lo largo de toda la sesión, pero es que además a varios chicos del grupo les habían robado varias veces. Pero lo curioso del caso es que el valor de la libertad salió como contraposición al de la seguridad, como su reverso y no como algo positivo en sí mismo. El núcleo central de todo el discurso fue la seguridad ciudadana y la ineficacia de las medidas policiales y legales ante ese fenómeno.

La sensación de inseguridad que perciben estos alumnos en su barrio (La Concepción y Ciudad Lineal) se debe a que hay pandillas de chicos menores de edad que les obligan con cierta frecuencia a que les den el dinero que llevan encima. Una frase que indica el sentimiento que predomina en el grupo de alumnos es que todos confirman que nadie interviene y que no puedes estar tranquilo en la calle: *Estás en tu barrio y que tengas que ir esquivando a la gente...* Como se trata de un tema que afecta a la integridad física de los chicos pues los pequeños ladrones suelen llevar navajas, el debate se centra sobre todo en cuál es la solución ante ese tipo de violencia física.

El grupo apunta varias posibles soluciones: las patrullas de barrio, la actuación eficaz de la policía y la educación como solución a largo plazo. Uno de los alumnos insiste en que el problema procede de que estos chicos han recibido *una mala educación*. Sin embargo la mayoría centra su discurso en las medidas policíacas y en las leyes. Hay un debate muy interesante sobre la Ley del Menor que en esas semanas era de plena actualidad mediática por el asesinato de Sandra Palo en Madrid.

Todos dicen que estos chicos menores de edad que les han robado a ellos comienzan por esos pequeños hurtos y pueden acabar cometiendo asesinatos como el de Sandra Palo. Sospechan que ese ambiente de predelinuencia o delincuencia lo viven estos chicos en sus familias y se sienten bastante condicionados y casi obligados a iniciar una carrera delictiva. Y todos están de

acuerdo en que un delito como asesinar a alguien es un delito grave, tanto si lo hace un menor como si lo hace una persona mayor de edad. “Un asesinato ya es un delito mayor y hay que juzgarle como un adulto”, dicen varios alumnos. Ellos ya son conscientes de lo que hacen. El aprendizaje, su “escuela del delito” es su familia y estos alumnos dicen que los pequeños se sienten obligados a delinquir desde temprana edad. La mayoría del grupo insiste en que muchos de estos adolescentes predelincuentes actúan de ese modo porque saben que no les va a ocurrir nada; esa sensación de impunidad, según el grupo, es muy peligrosa porque les hace sentirse fuertes ante la sociedad y hace que se envalentonen ante la policía y ante los adultos.

El debate sobre la actuación de la policía ante la delincuencia juvenil y ante el problema de la inseguridad se centra en que todos somos libres y todos vivimos en un Estado de derecho; por lo tanto, la policía tiene que atenerse a las leyes y actuar dentro de la legalidad. Un alumno plantea el tema de la libertad diciendo que es “muy filosófico”, pero lo que él sabe con claridad es que la libertad tiene que ir acompañada de seguridad también. Por eso dice: *Tú eres libre de llevar una navaja, pero ¡joer!, yo también soy libre de sentirme muy seguro en la calle. Y entonces como soy libre, exijo una ley que me asegure y me proteja.* Este alumno ha planteado bastante bien cuáles son los límites de la conducta libre de cada individuo y cómo mi libertad no puede desarrollarse adecuadamente si el miedo y la inseguridad se apoderan de mi vida. La libertad, señala un alumno, *no consiste en hacer lo que te dé la gana;* hay que pensar en los límites de la libertad y por eso es necesario que nadie te imponga los límites, sino que tú mismo te los impongas.

Creo que el debate sobre las relaciones entre seguridad individual y libertad personal es muy interesante y los alumnos de 2º en un momento determinado lo han planteado bien, ya que relacionan entre sí el derecho a vivir con seguridad y a vivir en libertad. Uno de ellos exige una ley que le proteja y una policía que vigile. La discusión se centra en ese binomio tan difícil de armonizar en la práctica: ¿cómo cada uno puede ser libre si se siente inseguro y amenazado en la calle? ¿Qué debe ser privilegiado: el derecho a la seguridad o el derecho a vivir libremente? Parece claro que el joven que siempre lleva una navaja en el bolsillo puede ser una amenaza para los que no llevan ningún tipo de armas. Si se analiza el grado de violencia que se produce en los Estados Unidos en comparación con las sociedades europeas, parece claro que, a pesar de los problemas que denuncia este grupo de alumnos, vivimos en ciudades con bastante nivel de seguridad. Es muy interesante escuchar la discusión de los alumnos sobre la dialéctica “seguridad-libertad”.

Pero entonces... (¿?) de siempre diciendo es que no hay libertades, es que nos controlan demasiado, es que...

... (¿?) un control absoluto.

No es un control absoluto es...

(¿?) fascista.

No, no, es reivindicar la libertad de las personas. O sea, yo no puedo ir por la calle con miedo...

Cada persona es libre para llevar una navaja.

Vale, entonces soy libre para clavarte la navaja.

Claro, tú puedes llevarla, tú eres el que eliges...

Si me la vas a clavar, si no la policía no te va a decir...

No, que la libertad, el problema de la libertad es muy filosófico además.

Tú eres libre de llevar una navaja, pero joe, yo también soy libre de sentirme seguro por la calle. Y entonces como soy libre, exijo una ley que me asegure y me proteja.

Entonces, ¿qué quieres?, ¿que cada vez que te vean así meterme la mano en los bolsillos un poco raro te pare la policía y te diga...?

Yo no digo eso, yo digo, joe que te vea que...

... (¿?) por todo Madrid, saben donde está, saben donde es. En Coslada, tú vives en Coslada, en la zona de los baretos, ¿qué les cuesta tener un coche aparcado? Solo conque haya un coche aparcado ya les...

Se evitan la mitad de movidas.

Solo porque esté el coche aparcado, aunque no estén ni los policías.

Por Alonso, por Alonso de vez en cuando pasa una pareja o dos de policías y ya la gente se corta, porque dice: o sea que van a pasar... Y se corta. Entonces...

Un coche de policía en cada calle.

No en cada calle, en los sitios conflictivos.

Si pones un coche en una calle conflictiva se van a ir a la de al lado.

Claro.

Entonces están en el mismo problema, lo estás pasando a otro lado.

Sí.

Yo creo que además la policía muchas veces no detiene, no detiene porque eso, porque tampoco, la ley está muy mal y van al cuartelillo pero luego a los cinco minutos han salido de allí porque no los pueden detener.

Como... (¿?)

Eso ya es superior al hurto, al robo y con intimidación. Te lo digo yo que... robo con intimidación no es que te... (¿?) te van a dar una paliza.

Eso es intimidación.

Pues ya está. ¿Cómo te roban de otra forma?, dime cómo te roban de otra forma. Dame el dinero por favor.

Pero si no se llega a las manos y tú se lo pasas de mano en mano sin que él te agarre eso ya no es intimidación. Te lo digo que en mi casa se estudia Derecho.

Vale, vale.

No será intimidación...

No, no, si tú se lo das porque él te ha dicho dámelo...

... o me lo das o te meto una paliza que te dejo muerto.

¿Y cómo puedes probar eso?

Es que ante la ley estás en bragas.

Vale,... en bragas pero...

(¿?)

Ha ocurrido durante la ley...

La historia sería que derogaran la ley, o sea...

Sí, pero si luego viene otro partido y resulta que no quiere porque...

Ahí está...

Ahora, ¿qué les apetece? ¿Hacer otra nueva? Solo para conseguir más votos, porque como estamos cerca de las elecciones, pues vamos a romper... En ese ha pasado como cualquier cosa, como pasó con lo de la Guardia Civil, que les apetece... (¿?) Y luego llegarán, ¿y qué?

Pues nada, unificamos...

... todo es política y...

O sea, yo creo que, o sea, no miran eso porque al gobierno, a los políticos en general les interesa ganar, ver como pueden ganar más dinero y eso que...

En eso está todo el mundo interesado.

(Hablan a la vez)

Pero no solo los políticos, todos.

No, no, todos.

Me pongo yo el primero.

Es la sociedad en general, que se han perdido yo creo que valores de... Pero vamos, que si esto es un gobierno democrático, pues lo mínimo sería que se interesasen por el bien de la sociedad, y no en ellos primeros. O sea, hay que tener...

(¿?)

Pero si les pasa lo mismo a todos, a todos.

Porque la oposición está para cuando se acerquen las elecciones, es verdad, pero no para sacar partido de todo lo... No para beneficiarte como se han beneficiado de lo de... de lo de Sonia Carabantes y lo otro. ... (¿?) Todo vino para conseguir votos porque como no se habían puesto de acuerdo entre la Guardia Civil y la policía nacional, pues lo unifico. Y a lo mejor la gente cae y me vota y así a lo mejor podemos, se puede prevenir más crímenes.

Este planteamiento recuerda los textos clásicos de Hobbes sobre el origen del Estado y nos obliga a reflexionar acerca de la tesis de Max Weber sobre el “monopolio de la violencia legítima por parte del Estado”. En uno de los capítulos de la Tesis doctoral se reflexiona con más amplitud sobre la teoría de Hobbes acerca del ser humano, sobre su instinto de supervivencia y su necesidad de seguridad. En el mundo actual la vida urbana genera muchos conflictos y muchos tipos de violencia y además los problemas derivados de la globalización están creando nuevas formas de inseguridad y de violencia y las libertades individuales pueden sufrir un ataque por parte de muchos Estados; por todo ello el tema de la libertad no es una cuestión fácil de resolver en el plano individual, sino que exige la actuación de la política y del derecho. Por eso los alumnos reclaman una ley más fuerte para luchar contra la delincuencia juvenil y una actuación policial más eficaz. No basta con cambiar las leyes, además hay que hacer que se cumplan, porque como decía Rousseau, si no triunfa la fuerza del derecho, triunfará el derecho del más fuerte,

El valor de la libertad individual es debatido también en otro momento por el grupo en un ámbito totalmente distinto al de la inseguridad y de la violencia urbana. Se trata del tema del uniforme del Colegio Montpellier, que es visto por los alumnos como una imposición injusta, ya que cada uno puede vestir como quiera. Esta rebeldía verbal contra el uniforme en el Colegio surgió porque un año cambió la norma y les obligaron a todos los alumnos de Primaria y de Secundaria de la ESO a vestir de uniforme. En Bachillerato no es obligatorio el uniforme y pude comprobar en mi reunión con este grupo que no lo llevaba ninguno.

El debate sobre el uniforme fue muy interesante porque en él apareció uno de los aspectos que más preocupan hoy día a los adolescentes: el tema de la apariencia externa, de las “marcas” de ropa y de calzado. Todos son plenamente conscientes de que la norma del uniforme obligatorio en el colegio es para evitar las diferencias e igualar a todos en la imagen externa. Pero, por otro lado, lo viven como algo injusto, aunque comprenden que los niños y niñas más pequeños no entienden de “marcas” y por eso lo aceptan sin más. Algunos del grupo creen que con el uniforme no se soluciona nada, ya que fuera del colegio nuevamente surgen las diferencias de imagen y de vestimenta. Sobre la importancia social de llevar ropa de “marca” y el prestigio que se asocia a

ello, hemos elaborado algunas reflexiones en el epígrafe dedicado al escenario del consumo en la actual sociedad. Este grupo de alumnos expresa bien el significado de la imagen externa y su sensación de libertad si pueden vestir como quieren. La identificación que cada alumno hace con su forma de vestir está en relación con el significado de la publicidad y de la importancia en el mundo actual de la imagen, de la apariencia externa de las personas. De todo ello hablaremos más adelante en otro epígrafe en el que resaltaremos los valores y actitudes de la posmodernidad que se pueden apreciar en el discurso de estos alumnos.

Todo el debate sobre el uniforme en el Colegio ejemplifica muy bien su cultivo de la imagen y de la libertad personal como valores propios de la sociedad actual, que es la sociedad de la moda y de las apariencias. Veamos sus argumentos y su debate; en esa discusión se aprecia claramente la gran importancia que tiene el grupo, la presión de los iguales sobre su conducta. Nadie quiere sentirse distinto y discriminado por razones de imagen y de la vestimenta. Vivimos todos en una sociedad de meras apariencias, de simulación de la realidad de cada uno y por eso los padres quieren que sus hijos no se sientan inferiores a otros por no llevar ropas o calzado de “marcas”, porque los pueden adscribir a grupos de jóvenes de clase inferior. El prestigio social para ellos parece estar más en cómo visten que en cómo son y en qué conducta tienen. Es también muy curioso cómo son conscientes de que cuando eran niños iban todos de uniforme en el colegio y no se rebelaban contra esa norma; pero al ser adolescentes y fijarse mucho en la propia imagen y preocuparse mucho de su aspecto externo y cómo les ven las chicas, entonces quieren afirmar cada cual su propia personalidad en su estilo de vestir.

Si yo no digo que haya normas pero que sean... De pequeño... (¿?) este colegio que hay que respetar la forma de pensar de los demás. ¿O no?

Sí, sí, sí. Muy bien, pero luego la pones, la llevas a la práctica y mira. O sea... Nos queremos manifestar en contra de una norma y de... nos parece injusta, que es lo que les estamos diciendo, si algo os parece injusto decirlo. Lo estamos diciendo, lo decimos por las buenas y no nos hacen caso. Pues nos queremos manifestar, el que no vaya para clase pues... “mañana tenéis examen”. ¿Qué? Hay gente que a lo mejor se pueda permitir un suspenso en una asignatura. Yo no lo puedo permitir.

(Se escucha muy mal)

... después de la ESO tiene dieciséis años, de dieciséis a dieciocho tampoco hay mucha diferencia.

(¿?)

¿Por qué un chaval de dieciséis años no puede llevar unas deportivas y un jersey normal? Otra cosa es que lleven símbolos...

Ahí depende de la madurez. Hay personas que maduran antes y...

Un chaval de 1º de bachillerato es más capaz de ponerse una camiseta nazi que uno de quince o catorce años.

Sí.

Porque uno sabe lo que es.

Claro, el otro no, el otro lo hace movido por lo que sea. El otro es más maduro y sabe lo que estás haciendo.

... (¿?) al día siguiente no se la pone si le explicas lo que es. Pero uno de dieciséis en cuanto salga del colegio se la va a poner y sabe lo que significa precisamente.

A lo mejor yo me la pongo, me pongo aquí el signo nazi porque la llevan mis amigos y somos guays. Pero tienes dieciocho, diecinueve años y dices, joder, mira, llevo una camiseta nazi pero porque me siento, me siento identificado con esto.

Yo igual se la quita porque él no cree en eso, se la pone porque los chavales se la ponen. Pero a uno de dieciocho no le puedes hacer cambiar de opinión.

¿Qué estoy diciendo?

No tiene porque llevarlo ellos tampoco si tú no lo llevas. Ellos no son culpables, si no saben lo que significa eso. Si lo dices pueden... (¿?) informarse. Es igual que uno de segundo de bachillerato: zapatillas, pantalón y camisa.

Ya, pero... te digo, vale, ellos no saben porque lo llevan pero a lo mejor, mira, este porque no lo lleva es de... (¿?) y se fomenta la discriminación.

Sí se fomenta pero porque algo no funciona, porque alguien ha sido el primero en ponerse esa ropa que discrimina. Porque si en tu casa te enseñan a, vale, tú viste así. Por ejemplo, te puede decir tu madre... (¿?) si tú estás bien educado y eres consciente no le vas a decir al otro que va con cuatro trapos...

(¿?)

... el problema que puede haber en las casas.

Un chaval de dieciséis años ya no es un niño...

Ya pero tampoco es totalmente consciente.

(¿?)

Hace dos años nos contó Ricardo, el profesor de gimnasia que le dijo a un chaval que hiciera dos equipos de fútbol. Y dijo: “los que lleven zapatillas Nike conmigo y los que lleven zapatillas de otra marca con otro”. ¿Tú lo ves normal?

Este colegio que claro, te pillas también en una zona que es un poco, que a lo mejor... (¿?)

Sí.

... se junta un poco todo. Por no ir a lo mejor al colegio público pues le traen aquí y saben que tiene que... (¿?) un poco más en su hijo, pero a lo mejor prefieren. Entonces yo creo que por eso también lo de los uniformes, para igualar esos cambios. Que no serán muy grandes pero...

(¿?)

En eso tenéis razón pero nosotros hemos reivindicado muchísimas veces que nos quitaran el uniforme que ya estábamos preparados.

(¿?)

... nosotros lo pedimos porque estábamos acostumbrados a no llevar uniforme.

... uno que empieza con uniforme de pequeño ya le da igual.

Pues nos juntaron, íbamos de calle, nos juntaron y... (¿?)

Desde pequeños nos enseñaron que podíamos venir como quisiésemos y luego llegan un año y no, al año que viene hay uniforme.

(Hablan a la vez)

Cuando te dijeron eso no estabas pensando: “¡jo, que fastidio, ya no me voy a poder meter con él porque lleva esa sudadera”. Estabas pensando que te quitaban un derecho.

Ya pero igual tú no pensabas eso, pero hay gente que sí. Igual otro decía: qué alivio, ya no se meten conmigo por eso.

Claro.

O tus padres: que bien, ya no tengo que comprar tanta marca, tanta cosa.

Sí, bueno...

El uniforme el colegio lo hace... (¿?) un problema de la sociedad porque ... (¿?) Antes no hacía falta porque no había este tipo de problema. Pero ahora la sociedad está evolucionando de una manera que... (¿?)

En parte yo creo que es por lo que se ve en la tele de otros sitios, que antes no pasaba, claro. La globalización esa que dicen, intentar toda la sociedad ponerla por igual. Vamos, por igual no, pero más bien...

(¿?)

Pero es que eso de poner el uniforme para que no se rían de ti en el colegio lo único que estás haciendo es cerrar los ojos a los problemas. No se van a reír de ti en el colegio, pero se van a reír de ti en cuanto salgas... Tú imagínate que haces un grupo de amigos en el colegio y vais todos igual, no se van a reír de ti porque tienes menos dinero para comprarte una marca. Pero cuando salgáis, ¿qué vais a ir con uniforme?

La primera impresión... (¿?) le has conocido, ya sabes como es y ya te va a importar muy poco como vaya.

¿Y te crees que un niño de tres años sabe lo que es una marca?

Pues...

(¿?)

... íbamos a clase con tres años, luego él se separó y ahora ha vuelto pero que... Y tío, los amigos de verdad son los de toda la vida. Desde pequeño tú no te estás fijando en la marca de las zapatillas.

Ya, pero yo te digo, por ejemplo... en clase siempre hay grupos, ¿no?

Sí.

Yo por ejemplo... (¿?) por la ropa a lo mejor no te acercabas a otros chavales que luego te has acercado ... (¿?) somos iguales, porque no había diferencias.

Yo eso no lo he vivido, a lo mejor tienes razón.

Sí, la verdad es que la primera impresión cuesta. Imagínate que tú llegas a un pueblo, vas a vivir allí y ves a un grupo de muy mal vestidos y con sus pintas y luego el típico que va todos los domingos a misa y eso. ... (¿?) ¿Con quién te acercas?

(¿?)

Yo me iba con los pintas.

(Hablan a la vez)

... con pintas, pero me voy con todos, ¿entiendes? Tampoco lo he vivido. Pero si tú vas... Pongamos otro ejemplo más claro. Gitanos y no gitanos, ¿con quién te vas?

Con los no gitanos.

(¿?)

O por... (¿?) culturales, porque nuestra cultura no es igual que la de los gitanos.

Si tú dices: que mal se... (¿?) los gitanos. Estás considerando a todos los gitanos iguales.

No, no, no, yo en este caso... (¿?)

(¿?)

Bueno, depende.

Claro, ¿cómo sabes que este grupo de gitanos es igual que el otro?

Si te llevas dos palos a la tercera no vas, prefieres otro que no dé... (¿?) Y el otro si te da cinco palos a lo mejor vuelves con el primero... (¿?)

(¿?)

Lo que quiere decir es que tú ves a alguien bien vestido o alguien que viste como tú y otro que es diferente y te identificas más con el que viste como tú, ¿no?

(¿?)

... nos sentimos identificado.

Hombre, yo creo que te puedes sentir identificado pero tienes que conocer a las personas. Porque a lo mejor uno viste como tú pero es un capullo. Y te vas con un chaval que...

(¿?)

Sí, la primera impresión influye bastante. O sea, dices, me voy con este que igual estoy más cómodo con él, viste como yo y no sé que...

(No se entiende)

- ... hay excepciones, ¿no?, pero yo ... no lo voy a decir por hacer la gracia, la inteligencia y la belleza no siempre van unidas en las chicas. Casi nunca. Porque las más guapas son las más desgraciadas.

EL VALOR DE LA JUSTICIA

El valor de la justicia y de la igualdad económica surge en diversos momentos de la reunión, pero se hace muy patente cuando se aborda el tema de la religión y la Iglesia católica y de su actuación en el campo social y económico. Cuando el moderador les pregunta hacia el final de la reunión su opinión acerca de la religión católica, entonces centran todo el debate en el poder económico que tiene la Iglesia y en cómo debe usar esa riqueza para solucionar los problemas del Tercer Mundo y, en general, de todos los pobres de la Tierra. Ya hemos señalado que hay una variable muy importante que explica el interés de este grupo de alumnos en centrar el tema de la justicia y la igualdad económica en el Vaticano y en la Iglesia católica. Se trata de un grupo de alumnos de un Colegio concertado, de Franciscanas; el Montpellier de Madrid.

Es cierto que en alguna ocasión los alumnos de este grupo también hablan de la educación como una posibilidad de ofrecer igualdad de oportunidades para todos, ya que si un alumn@ tiene acreditada su capacidad académica, entonces mediante un sistema de becas tiene que apoyársele para que prosiga sus estudios hasta donde le permita su inteligencia. Sin embargo, el debate sobre la justicia y la igualdad económica se suscitó con mucha mayor intensidad y apasionamiento al hablar de la Iglesia católica.

La mayoría de los alumnos asiente cuando uno de ellos dice textualmente: *Me parece que El Vaticano es el Estado más rico del mundo*; pero un alumno que está en desacuerdo cambia la frase y dice que *es el primero que promueve ayudar al Tercer Mundo*. A partir de ahí, toda la discusión se centra en el uso del poder económico del Vaticano que, a juicio de la mayoría de los alumnos, no promueve la justicia ni ayuda como debería. Todos saben bien cómo la Iglesia empezó haciendo de la pobreza un valor cristiano y hoy día es muy poco practicada por la jerarquía eclesiástica. Un alumno expresa algo que se oye con mucha frecuencia en nuestro país: *A ver... empezó Jesucristo, nació en un pesebre y acaban los obispos con un Mercedes...*

El alumno que defiende la ayuda de la Iglesia al Tercer Mundo se basa en que los misioneros y misioneras está tratando de que esas poblaciones pobres aprendan a desarrollarse por sí mismas y que por eso la Iglesia les da donativos y ayudas económicas a través de numerosas ONGs que son dependientes directa o indirectamente de la Iglesia. Concretamente dice que “Caritas” organiza una acción social por la que ayuda mucho a gente necesitada. Sin embargo la mayoría del grupo insiste en que El Vaticano debería vender todo su patrimonio y dárselo a esos países del Tercer Mundo para que salgan de la miseria y del hambre. La mayoría de los alumnos piensa que los ejemplos de los curas que conocen en los pueblos y en las ciudades no dan ejemplo

de la pobreza que predicán y sobre todo están muy alejados de la vida de Cristo. Además si uno está como párroco es porque quiere ya que es una opción libre de cada uno y nadie te puede obligar a seguir ejerciendo esa función en la Iglesia.

Los deseos de igualdad que manifiestan los alumnos contrastan con la ostentación de riquezas que hace el Papa, según ellos. Todos los ataques se centran en El Vaticano como expresión de un poder político y económico que no les parece justo. Cuando un alumno quiere justificar que las riquezas artísticas del Vaticano son herencias que vienen de siglos anteriores y que los coches que usa el Papa son regalos o donativos de las empresas (Mercedes Benz) los demás alumnos del grupo responden argumentando que es una ostentación innecesaria. Solamente hay un alumno de 2º curso de Bachillerato que ve en los defectos de la jerarquía eclesiástica algo propio de los seres humanos y que por lo tanto les pasa lo mismo que a “los políticos”; pueden corromperse por el poder económico y político que detentan. En definitiva, que la mayoría de alumnos de este grupo hacen una crítica de la ostentación de riqueza del Vaticano y del Papa y creen que la justicia y la pobreza que predicán los jerarcas de la Iglesia católica no se corresponden luego con los hechos. Mi interpretación sobre esta crítica tan dura es que estos alumnos llevan varios años en un Colegio de Franciscanas que tiene como ideario la pobreza que Francisco de Asís, “el poverello”, predicó y difundió por Italia, por Europa y luego por medio de su orden religiosa por todo el mundo. Esa contradicción entre el discurso propio de las franciscanas y el poder económico y político del Vaticano es para este grupo de adolescentes muy evidente y no ven con buenos ojos el estilo de vida de la jerarquía eclesiástica en general. Piensan que en un mundo tan injusto y tan desigual la Iglesia no hace casi nada por su transformación, por mucho que dedique su tiempo a predicar la caridad. Lo expresan mediante un debate muy vivo de este modo.

Yo creo que el Papa no...

Bueno, el Papa, o...

No, pero vivirá muy bien, ¿eh?

Me parece que El Vaticano es el estado más rico del mundo, ¿no?

Sí, sí, sí.

...(¿) a lo largo de la historia...

(Hablan a la vez)

...(¿) una mierda... (¿) dar de comer al Tercer Mundo.

¿Y quién da de comer al Tercer Mundo? ¿O tú qué te crees, que están... (¿)? Hay un montón de...

Pero mira,... (¿) es el primero que promueve a ayudar al Tercer Mundo...

(Hablan a la vez)

Claro... Pero ellos no son los encargados de hacerlo. Los encargados somos los demás.

(Hablan a la vez)

...(¿) no es ir África tampoco y dar de comer, porque para... (¿) ya están... (¿)

Una pregunta... (¿)

O sea, yo quiero ayudar,... (¿) quiere ayudarle, y yo mientras lo superviso, ¿vale?, ¿qué más? Tampoco pueden vender todas las obras, y se las dan al Tercer Mundo, a ver qué va a pasar; y los pobres no vamos a ser nosotros. No es tan fácil como...

(Hablan a la vez)

No es algo tan fácil; ...(¿) desequilibrios, ya los pobres no van a querer trabajar para los ricos.

Exacto.

¿Pero tú qué... (¿) El Vaticano?

Pero vamos a ver...

Tú por ejemplo... (¿)

(Hablan a la vez)

En este momento es la salvación entonces...

(Hablan a la vez)

Domínate.

Porque no somos todos de una misma..., de un mismo nivel.

Porque no estamos... (¿).

Claro. Nadie va a querer ceder.

Pero... (¿), África, ellos tampoco cederían, está claro. Eso sería igual. Ya no porque sean negros ni blancos, sería igual.

Hombre, pero y tú..., cederías...

Si es un país que no tiene nada, es un país mísero que el resto del mundo le ha ayudado a desarrollarse y tal, joder, pues eso..., pero que entiendo digan: bueno...

No... (¿)

(Hablan a la vez)

...(¿) imagínate que los africanos ya no son pobres, y entonces las zapatillas a fin de cuentas, diez mil pelas más, ¿las vas a pagar? No. No las vas a pagar. No las vas a pagar.

Sí.

(Hablan a la vez)

Chema...

(Hablan a la vez)

No te compras esas zapatillas que te cuesten... Si tú no estás dispuesto a pagar diez mil pelas más por esas zapatillas, no te las compras, como... (¿) las bajarán. Si nadie te las compra las bajas, que es lo...

(Hablan a la vez)

...(¿) y eso, no tengo que comprarme unas zapatillas que no tengan el Nike ese...

(Hablan a la vez)

Pero escúchame, no es el Nike o no Nike; y el que te cueste el Nike eso da igual, porque a la larga si valen menos es porque se han traído de países donde les cuesta nada hacerlas.

Vale. Pero que a ver, que hacerlas... Hacerlas creo...

Que una cosa que sea legal te va a salir mucho más cara.

Que hacerlas en ese país, ¿qué puede costarte una zapatilla, dos euros?

Menos.

¿Y por qué te las venden a veinte mil? O sea, ¿que porque les cueste cinco te lo van a vender diez mil pesetas más?

No, bueno...

Pero que las cosas que no tienen marca también de esos países. Está claro que... O sea, las zapatillas que no tienen marca, o la ropa que no, también...

(Hablan a la vez)

...(¿) más baratas, no entiendo por qué...

Pero Chema, ya no va a haber zapatillas baratas, porque nadie te las va a hacer baratas. Pero es que...

...(¿) me he comprado zapatillas por 1.500 pelas...

(Hablan a la vez)

...(¿) mira las zapatillas, mira el made in Taiwán...

A Alcampo, ¿y Alcampo qué?

(Hablan a la vez)

Todas estas zapatillas...

(Hablan a la vez)

Oye, también habrá gente que... (¿)...

Lo que pasa que... (¿) un país pobre, pues El Vaticano vende todo lo que tiene, le da de repente todo...

Bueno,... (¿)

No está acostumbrado a...

¿Por qué tienes tú que darle tú el golpe?

¿Qué está haciendo la Iglesia?, darle poco a poco.

Claro, pero demasiado poco a poco.

No, no, no. No le tienes que dar... El Vaticano lo está haciendo... (¿) poco a poco...

(Hablan a la vez)

Víctor, Víctor, Víctor...

A los países desarrollados no nos han dado nada hecho, y la Iglesia lo que está haciendo es enseñarles a...

(Hablan a la vez)

...(¿) un cura... No, fue un obispo con el caso de... (¿), que fue porque le robaron 200 millones; cómo coño un cura, o sea, un obispo podía ...(¿) millones. Empezó Jesucristo, nació en un pesebre, y acaban los obispos con un Mercedes...

(Hablan a la vez)

...(¿) o dos, o tres...

Otra cosa, el Papa..., ¿no le llevan la ...(¿) cuando está ahí quietecito en su trono de oro?

¿Cuánto te crees que vale? ¿Para qué tiene que llevar... (¿)?

A ver, es un símbolo, joder...

(Hablan a la vez)

...(¿) una cadena de plata...

(Hablan a la vez)

...(¿) con eso no voy a hacer nada; con dos mil quinientos millones sí que haces algo.

¿El qué?, ayudar a una zona, no a todo.

(Hablan a la vez)

¿Qué partido?

Ya te digo, yo lo veo en los países católicos, ¿no?, y además yo... Yo he estado en el Vaticano y he visto las riquezas que tiene, y por una parte el valor es incalculable, porque no se puede valorar para nada, y es que no se puede vender porque... Y aparte son regalos que la Iglesia...(¿), no lo puede hacer todo bien, pero dicen que al ser regalos no los pueden vender. Luego te digo, la Iglesia pasa como el Gobierno, está gobernada por personas y existe una corrupción; o sea, no te... Yo en muchas cosas no estoy de acuerdo con la Iglesia, esto... (¿) bien, pero te digo..., o sea que va a pasar como en todo, que está gobernado por personas que...

Vale. Pero que... O sea, yo no te estoy diciendo que...

Pero eso no se soluciona con vender el Vaticano...

No es que se solucione, pero...

¿Qué vas a solucionar vendiendo el Vaticano, un mes que no haya pobreza en el mundo?
¿Un mes que no haya pobreza...?

¿Y a quién se lo das? ¿A quién se lo das?

¿A quién se lo das?

¿A los chinos, a los africanos... ?

LA CRITICA DE LA CULTURA TELEVISIVA

La llamada “telebasura” es el último de los temas que quiero exponer en esta síntesis del discurso moral de los alumnos de 2º de Bachillerato. La mayoría de ellos confiesa que ve bastante tiempo la televisión y que contemplan muchas veces los programas de “telebasura” que ellos mismos consideran aberrantes, frívolos y poco instructivos. Solamente hay un programa que ya ha desaparecido y que les parecía a todos un buen ejemplo de crítica, de ironía y de sarcasmo digno de su aprobación. Su nombre era “Caiga quien caiga” de Tele 5. De ese programa un alumno comenta lo siguiente: *¿Por qué te crees que quitaron ese programa? Porque criticaba al gobierno.*

Todos insisten en que los programas de “telebasura” se dedican a exponer estúpidamente la vida privada de los famosos y famosas con su complicidad y gracias a importantes sumas de dinero. Eso es lo que menos les gusta, que gente que no aporta nada a la sociedad se estén enriqueciendo gracias a los medios televisivos. Ellos constatan que sucede lo mismo con las “revistas del corazón”, que se venden mucho porque hay mucha gente que las compra para interesarse por la vida privada de los famosos. Es un círculo vicioso del que no se sabe cómo salir. Exponen sus puntos de vista sobre ello de este modo.

Y bueno, quiero poner un ejemplo: Salsa Rosa. Yo quiero saber a ver qué pensáis vosotros de esto porque a mí me parece que hay mucha gente que está viviendo por la cara contando chismes y porquerías de los demás. Y que si famoseo, que si ésta se lía con Jesulín de Ubrique, que si no sé que. Me parece que hay mucha gente viviendo del cuento gracias a nosotros.

Y hay gente que no hace nada por, por la sociedad.

Por nada ni por nadie. Están ahí contando cosas de otra gente para beneficiarse por millones...

Yo me he dado cuenta que, yo cuando era pequeño por la tele salían un montón de dibujos, y los sábados también, los fines de semana. Ahora, quita, quita, por la tarde, Tómbola, bueno, Tómbola no-pero... lo de Ana Rosa Quintana esta o la Terelu. Y luego los sábados te ponen una hora de dibujo y luego la repetición de Operación Triunfo o Corazón Corazón y tal. Y no sé, a mí no me parece bien porque no es una... no dan un ejemplo para los chavales pequeños. ¿Qué pasa? Que tienen que estar vendiendo como se... una tía que ha echado seis polvos con...

Y luego la gente diciendo: cómo mola el Matamoros, no sé que, como mola, me parto de risa. Y es un asco de persona.

Sí.

Hombre, yo lo veo bien, yo si pudiera también me metería en ese mundo, a vivir del cuento.

Claro.

La Belén Esteban, pero, ¿quién coño es la Belén Esteban? Porque si me dices la gente famosa, la gente de estudios... (¿?) artistas.

Sí, la gente que se la merezca. O sea que...

Pero que por ejemplo...

La gente que tenga algo que decir, o sea, lo importante es que tenga algo que decir. O sea, algo interesante, que tengan algo que contar.

Hay gente que...

(¿?) ... con cuantos se lo haya hecho.

(¿?)

Hay gente que no tiene problemas y se busca lo de los demás para resolverlos o algo así.

Pero es como... (¿?) de novelas...

Es que coges y... dices: bueno, no pasa nada porque veas Crónicas Marcianas, me lo voy a pasar pipa porque sabes que... (¿?) de risa. Pero el otro igual, el otro de al lado también y están sacando una pasta por la cara. ¿Y qué aportan a la sociedad? Nada.

Entretenimiento.

Bueno.

El que se entretenga, porque... (¿?) apagar la tele y no ver nada.

Fomenta la lectura apagas la tele y a leer.

... es porque la gente le gusta y ya está.

Ese es el problema, que le gusta a la gente.

Te lo meten por los ojos tío. ... (¿?) es el día no sé que de Salsa Rosa. El jueves. ¿Por qué? Porque la gente que está... (¿?) por los ojos y al final le acaba gustando.

Mira yo creo que eso le gusta generalmente a las mujeres, y por ejemplo nosotros mira durante el año la de partidos de fútbol que echan por la tele.

Yo no veo el fútbol.

Yo tampoco.

Me da igual, pero la mayoría de nosotros vemos los partidos.

Para que yo vea un partido tiene que ser o...

Ya sé que no te gusta.

Pero no es que no me gusta, es que no me gusta estar delante de la tele cuando tengo... ¿los partidos a qué hora los echan? A las nueve, a las nueve yo no estoy en mi casa.

Bueno pero...

Un domingo.

Un domingo, pero, ¿los sábados qué? ... (¿?) puedes coger, estar en la calle jugando al fútbol con los amigos y...

(¿?)

Es que no me gusta.

Vale, que también te lo... tengas otra posición del fútbol con la televisión lo veo bien.

No quedas con alguien para ver Salsa Rosa, ¿entiendes? Vamos a ver Salsa Rosa.

Pero yo veo... (¿?) en el caso de que si nosotros queremos quitar esa telebasura las mujeres tienen su derecho a decir que no televisen los partidos nunca. Pero como todo esto es un mercado, ven esos programas las mujeres y nosotros vemos los partidos...

Por un lado, si esos programas existen en todas las cadenas de televisión (públicas y privadas) y tienen bastante audiencia es porque a muchos ciudadanos de este país les “entretiene” ese tipo de periodismo sensacionalista; pero, por otro lado, se fomenta desde los “medios de comunicación” la generación de noticias sobre la vida privada de los famosos mediante el pago de “exclusivas” sobre todos los asuntos de sus amores y desamores. La pregunta que uno se hace es la siguiente: ¿Es que el público español, los televidentes, no tienen capacidad ni interés en ver otro tipo de programas?. Hay pruebas evidentes de que algunos buenos programas o series culturales de distintas televisiones han tenido una numerosa audiencia.

Un alumno discute con el resto de sus compañeros sobre la necesidad tan perentoria de ver la televisión. Le interpela sobre ello a otro compañero: *Pues si no te gusta la tele, ponte a leer.* Efectivamente este alumno busca soluciones más nítidas, ya que si se está continuamente criticando que los programas de televisión son “basura”, la lectura puede ser mucho más instructiva. Y sin embargo, casi todos reconocen que en sus casas hay tres aparatos de televisión y que cada miembro de la familia ve los programas que más le interesan. Ello puede provocar cierto individualismo y, como señala un alumno, por culpa de la televisión *falta la comunicación familiar*. Los tiempos que dedican a ver la televisión son sobre todo los de las comidas y los descansos de las sobremesas. Ello reconocen que utilizan la televisión como una evasión, como un entretenimiento y que para ellos también hay otras formas de diversión muy interesantes: salir con los amigos, jugar al fútbol, escuchar música, ver DVDs etc. Pero dicen que sus padres y sus abuelos ven mucho más que ellos la televisión, quizás porque en épocas anteriores no tuvieron la posibilidad de verla y además es un entretenimiento muy barato.

Como reflexión final sobre esta crítica de estos adolescentes a la programación televisiva, hay que decir que España es uno de los países en que sus ciudadanos ven más horas de televisión y que eso no contribuye a elevar el nivel cultural de nuestro país, debido a que hay muy pocos programas dignos, hechos con rigor y con calidad; ello ha traído como consecuencia que la mayoría de la población se ha acostumbrado a buscar en la televisión un simple entretenimiento bastante vulgar y parece que eso es lo que están ofreciendo casi todas las cadenas televisivas. A este respecto puedo añadir desde mi experiencia como profesor de Ética y de Filosofía de más de 25 años, que la mayoría de los alumnos no presta ninguna atención a los espacios informativos de las distintas televisiones; muchos de mis alumnos y alumnas me han confesado en reiteradas

ocasiones que no les gusta ver las noticias y que la *política no les interesa nada y no la entienden*. Quizás haya que interpretar ese desinterés del alumnado por la realidad social, económica y política de nuestro país y del mundo como una evasión ante problemas que no saben interpretar ni comprender y para los que no ven soluciones a corto plazo. Y probablemente su desinterés y desconfianza hacia los políticos y la política tenga que ver con esa actitud “posmoderna” de que la televisión ha convertido a la realidad social y política en un espectáculo en el que no se sabe dónde empieza lo real y dónde termina lo ficticio.

En resumen, que la cultura mediática de la televisión en España refleja en gran medida el nivel cultural de nuestro país, su escaso ejercicio de reflexión y del debate racional y, en el caso de este grupo de adolescentes, su crítica hacia los programas de televisión no les impide ver muchos de esos programas y ver en ella únicamente un “medio de evasión y de entretenimiento”, un espectáculo trivial y banal. La televisión se ha convertido en una compañera inseparable de nuestros hogares, en uno más de la familia con sus voces conocidas, son sus bustos parlantes, sus imágenes, sus melodías y hemos hecho de su presencia visual algo imprescindible. Quizás una propuesta innovadora y transgresora sería realizar una campaña a favor de un día o una semana sin televisión; una especie de boicot civilizado ante tanta vulgaridad y tantos personajes famosos que no aportan nada a elevar el nivel cultural de nuestro país y que, sin embargo, viven a costa de los telespectadores. Esa medida de rebeldía social iría directamente contra la lucha feroz de los rankings de audiencia entre todos los canales televisivos.

ANÁLISIS COMPARATIVO ENTRE LAS INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS

(1994 – 2004)

Creemos que un análisis comparativo de los discursos morales de los Grupos de discusión de estos adolescentes con un período de diez años de distancia nos permite valorar adecuadamente qué cambios se han producido en ellos y fijarnos en aquellas líneas de interpretación que adoptamos en 1994 y las que hemos utilizado en 2004. Una de las intenciones fundamentales de este trabajo sociológico era precisamente observar y analizar esos posibles cambios en la construcción de la identidad social, en los escenarios de la identidad social, los conflictos y modelos de la identidad y, por fin, el repertorio de actitudes básicas ante las instituciones sociales en las que viven (familia, instituto, políticas y religiosas). Asimismo esta comparación entre los discursos morales de los adolescentes nos puede permitir situar la práctica social y moral de estos jóvenes en relación con el análisis teórico de los nuevos escenarios de la identidad moral que hemos desarrollado en el último apartado de la Tesis. Por ejemplo, estudiar si los discursos de los adolescentes recogen los nuevos parámetros conceptuales en que parece situarse el nuevo sujeto ético: la bioética, la autonomía, la dialógica, el ciberespacio, la globalización, la igualdad de género, el inconsciente, el consumo y la laicidad.

Si se realiza un análisis conceptual comparativo entre los discursos morales de los grupos de adolescentes de 1994 y de 2004 y los escenarios de la nueva identidad del sujeto ético que hemos presentado en el trabajo teórico de esta Tesis, se puede apreciar lo siguiente.

Sobre los asuntos de la bioética que tanto debate suscitan en el ámbito teórico, no hay ningún interés en los adolescentes. Los problemas derivados de la manipulación genética, de la construcción de seres humanos artificiales mediante la fecundación “in vitro”, mediante la clonación; o bien las investigaciones sobre células madres o los conflictos morales que giran en torno a la eutanasia no aparecen en ninguno de los grupos de discusión de 1994 ni de 2004. La explicación de esta ausencia en su producción discursiva se debe, probablemente, a que en su

horizonte vital no se les han presentado esos problemas todavía. El tema de los límites de la vida y de la muerte y todos los relativos a la reproducción asistida no entran, de momento, y por razones de edad en sus ámbitos de interés ni teórico ni práctico.

En cuanto al tema de la autonomía del sujeto, aunque no lo plantean claramente en el ámbito teórico de la dualidad entre ética autónoma y ética heterónoma, sin embargo sí son conscientes del valor de la libertad individual y de su derecho a expresar y vivir lo que ellos consideran su propia vida. En la comparación entre el discurso de 1994 y el de 2004, creo que es más evidente la afirmación de los derechos y libertades individuales en los grupos del último año. El ámbito en el que todos expresan mejor su deseo de autonomía y libertad reales es en sus relaciones familiares, su deseo de independencia de los padres y de la casa paterna. El grupo de COU de 1994 es el que mejor lo ha planteado y el que mejor ha visto las contradicciones entre su deseo de emancipación de la familia y la necesidad de dependencia económica que todavía sienten.

Ese tema es muy importante en la sociedad española y quizás también en la europea, ya que la autonomía individual y la construcción de la propia identidad profesional y social están en estrecha dependencia de la capacidad de independencia económica de unos hijos que se quedan en casa de los padres hasta los 30 años. La vivienda propia como lugar de afirmación de una vida independiente se ha convertido en España en uno de los más graves problemas sociales, culturales y políticos de los últimos veinte años. Los jóvenes no pueden ser autónomos realmente si no disponen de independencia económica para poder hacer su propia vida. Hay que pensar que un joven o una joven de 30 años que todavía viva con sus padres no puede realmente vivir con la misma libertad y autonomía que si tuviese un lugar propio donde vivir y convivir con quien le apetezca.

Respecto al tema del diálogo y la comunicación como bases de una nueva subjetividad ética, creo que los adolescentes de todos los grupos le dan mucha importancia y así lo resaltan en muchos de los debates. Hay dos ámbitos en los que estos adolescentes están muy interesados en el diálogo como la mejor forma de entendimiento entre las personas. Me refiero al ámbito educativo y al ámbito familiar. Ellos y ellas se quejan con mucha frecuencia de que no se puede dialogar realmente con el profesorado y con los padres, ya que en ambos casos, profesores y padres desprecian normalmente la opinión de los adolescentes. Hay algunos casos minoritarios de alumnos y alumnas en los que los padres y las madres y algunos profesores o profesoras realmente dialogan con ellos, les escuchan y atienden sus inquietudes y sus razonamientos.

El tema del diálogo y de la ética dialógica o discursiva es muy importante ya que la resolución de los numerosos conflictos que se producen en los centros educativos y en el seno de las familias deberían tener un cauce de solución en un verdadero diálogo entre todos los afectados. El método dialógico es uno de los más fecundos en la clase de filosofía y de ética y su origen se remonta a Sócrates y a Platón. La dialógica es una de las claves actuales para buscar soluciones a los graves problemas éticos, económicos y políticos en los que vivimos inmersos hoy día. La violencia que hoy parece dominar todos los escenarios sociales tiene que ser vencida desde el diálogo y la búsqueda de acuerdos racionales entre todos los afectados.

Otro de los temas que hemos analizado con cierta profundidad en el apartado teórico de la Tesis es de la realidad virtual. Los grupos de alumnos y alumnas no lo han tematizado como tal y no son conscientes de cómo el ciberespacio invade nuestra vida cotidiana. Una de las causas por la que este alumnado en su mayoría no vive realmente en el ciberespacio es que muchos de ellos no tienen acceso a Internet en sus casas, aunque sí es cierto que tienen videojuegos, televisiones, vídeos y DVDs. En el grupo de 2º de bachillerato LOGSE de 2004 se produce un debate interesante sobre la programación televisiva en España y ellos son conscientes de que el mundo de la televisión invade realmente los hogares con sus trivialidades, sus personajes y sus narraciones. Sin embargo, los adolescentes tienen muchas alternativas de ocio al margen del “ciberespacio”.

Es propio de estas edades en las que están los alumnos y alumnas de los Grupos de discusión (15 a 18 años), dar mucha importancia al grupo de amigos y amigas, y al tiempo de ocio y de diversión que se pasa con ellos. En ciudades como Madrid, y en general, en todas las ciudades españolas, salir con los amigos de la misma edad es una de las mejores formas de pasar el tiempo y de entretenerse. El tiempo de consumo de televisión es mucho mayor en los niños y en los ancianos que en los adolescentes, ya que en la adolescencia suele valorarse mucho más otro tipo de diversiones y entretenimientos.

El tema de la globalización tampoco es tematizado con este lenguaje por los grupos de alumnos y alumnas, pero, sin embargo, todos ellos hablan de los problemas sociales y económicos que diariamente se pueden ver en todos los medios de comunicación. El discurso del alumnado de mi Instituto, al igual que el de otros centros educativos, no utiliza los términos sociológicos y económicos que ya son comunes en el lenguaje mediático, aunque sin embargo habla de muchos efectos de la globalización económica y sufre sin saberlo los efectos de la uniformización cultural que la televisión está imponiendo en todo el mundo.

En relación con este tema de la globalización estaría el tema de la desigualdad y de la injusticia que hay en el mundo actual. Aunque ningún alumno es capaz de diagnosticar con precisión las causas de la situación económica, política y social de la sociedad actual en su conjunto, sin embargo en la producción discursiva de casi todos los grupos aparece el tema de la desigualdad, de la pobreza y de la injusticia que domina hoy en el mundo. La clase social a la que

pertenecen los alumnos y alumnas es media o media-baja y las profesiones de los padres de mi alumnado les permiten vivir con cierta holgura, pero no tienen una capacidad adquisitiva alta. El barrio de Tetuán donde ellos viven es más bien de clase media-baja, sobre todo los alrededores de la Plaza de la Remonta. La conciencia social de este alumnado y su crítica de la situación social existente en el mundo es más bien reducida y con poco nivel, a pesar de que sus condiciones de vida no sean muy buenas. En la mayoría de estos adolescentes no hay ningún tipo de compromiso social ni político y se da una especie de anestesia y conformismo ante la situación social. En algunos hay una conciencia hipercrítica unida a una sensación de impotencia y de que no se puede hacer nada mediante la lucha política y social.

Otro tema que debe ser sometido a análisis comparativo es el de la igualdad de género entre varones y mujeres. Ya se ha visto en el análisis de todos los Grupos de discusión que este tema es recurrente y que ha suscitado vivos debates entre ellos. Tampoco en este tema poseen todavía un aparato teórico bien definido y estructurado, pero en todos los grupos se da una reivindicación por parte de las chicas de mayor igualdad entre ambos sexos. Las chicas se quejan siempre, tanto en 1994 como en 2004, de que las tareas domésticas suelen serles asignadas casi siempre a ellas, como si fuese una norma tradicional indiscutible. Son conscientes, como se ha visto en las transcripciones de sus discursos, de que es un problema que hunde sus raíces en la historia y en la cultura de la humanidad y en alguna ocasión responsabilizan a las madres, abuelas o tías de que las cosas no avancen hacia la igualdad con la velocidad que debieran. Se trata de un problema de educación, de transmisión de pautas y de valores de igualdad que necesita todavía de más tiempo para ir penetrando en los hábitos de conducta de las personas.

Es curioso observar que se ha producido un deslizamiento en las preocupaciones de las chicas desde 1994 a 2004. Hace diez años, el problema de las chicas era sobre todo la inseguridad en la calle y el miedo. Eran años en los que se hablaba mucho en los medios de comunicación de violaciones a chicas y mujeres adultas; sin embargo en 2004, el tema central es el del maltrato y asesinato de mujeres a manos de sus maridos, novios o compañeros. El trasfondo de violencia contra la mujer sigue existiendo, pero parece que ahora la rebelión de muchas mujeres contra la dominación y la represión ejercida por los varones ha originado una respuesta violenta y brutal por parte de ellos y se está saldando con un gran número de víctimas femeninas y con el suicidio de posterior de algunos varones. El problema de la violencia doméstica que normalmente se ceba en las mujeres es un problema social que tiene raíces históricas, culturales y psicosociales muy profundas. Un ejemplo magnífico que visualiza claramente ese tipo de conflictos es la película de Itziar Bollain "Te doy mis ojos".

Otro escenario que se pone de manifiesto actualmente y que tiene fundamento teórico tanto en la filosofía moral como en el psicoanálisis es el del inconsciente. El sujeto humano ya no es ni en filosofía, ni en psicología un mero "yo pensante y razonador", sino algo mucho más expuesto a las pulsiones, los deseos, los sentimientos que no se acomodan a las reglas de un yo consciente.

Aunque los alumnos no elaboren en su discurso ninguna teoría del inconsciente ni del aparato psíquico, sin embargo en su espontaneidad expresan sus deseos, sus emociones con total libertad y son ningún tipo de censura. Los Grupos de discusión cuyos diálogos hemos transcrito en esta Tesis nos muestran sin ningún tipo de censura moral lo que ellos sienten y piensan, con todas sus expresiones juveniles, tal y como ellos hablan. Es su lenguaje desinhibido, o al menos, yo no he actuado como censor ni represor de su libre expresión. De hecho, todos los tacos que ellos han pronunciado y todas las alusiones directas a profesores o profesoras cuya conducta han criticado aparecen tal y como el alumnado lo ha dicho.

Es evidente que el lenguaje del deseo, o como diría Pascal, “el orden del corazón”, no está controlado casi nunca por la racionalidad. Los adolescentes constituyen un grupo humano que por su edad y condición psíquica dan una especial importancia a la expresión de sus dudas, de sus expectativas, de sus sentimientos, de sus deseos. Es una etapa de la vida en la que la ambivalencia, las ambigüedades de conducta son un fiel espejo de esa construcción personal que todavía no está realizada. Creo que en los Grupos de discusión se refleja perfectamente esta ambivalencia de que no saben lo que quieren ni lo que no quieren, de que viven su presente con miedos y con pocas certezas.

Desde el punto de vista del psicoanálisis de Lacan, que es el que he tratado de bosquejar en la Tesis, los adolescentes dejan fluir su inconsciente con mayor espontaneidad y sinceridad; no tienen que responder ante nadie, no tienen responsabilidades sociales y por eso no se autocensuran en su lenguaje.

Un nuevo escenario social inevitable en el que se tiene que reconstruir el sujeto ético es del consumo. Los adolescentes viven, al igual que todos los demás, en un clima de consumo y de consumismo exagerado. Es difícil que en el actual modo de producción y consumo neocapitalista estos grupos de adolescentes dejen de consumir continuamente aquellos objetos que la publicidad les mete por la vista. Como se ha dicho en el análisis de la sociedad de consumo, la moda es el mejor reflejo de la esencia del capitalismo mundial y globalizado en que vivimos. Todo es convertible en moda, en imagen, en objeto material de deseo. Todo se puede comprar con dinero y todo se puede vender; la mercantilización absoluta de cualquier objeto es algo que todos vivimos actualmente. Los adolescentes lo dicen en muchas ocasiones: todo es dinero, todo es dinero. Y eso lo identifican con poder de compra, con capacidad de convertir cualquier cosa en mercancía. Lo que a ellos y a ellas les identifica es lo que tienen, lo que muestran a los demás; la estética externa; no lo que son realmente.

Hemos señalado varios ejemplos en el análisis de sus discursos de la enorme importancia que conceden a la imagen, a las apariencias, al estilo de vestir. Las “marcas” en los calzados y en la ropa es lo que define a las “tribus urbanas”. En el año 1994 todo el debate acerca de las tribus

urbanas se centraba en los elementos estéticos de identificación y por eso ellos y ellas hablaban de los “skin heads”, de los “punkies”, de los “pijos” etc. sobre todo de su forma de vestir y de peinarse. Y todos coincidían en señalar que los elementos políticos y morales eran secundarios. En aquellos años, como ahora, la estetización de la política y de la ética ya eran evidentes. En el 2004 se puede apreciar algún cambio en la conducta de los adolescentes en esa forma de estetizar la vida. En estos últimos años se ha introducido entre los jóvenes la moda del “piercing” en todas sus variantes (en orejas, labios, ombligo) y del tatuaje. Miles de adolescentes y de jóvenes en nuestras ciudades exhiben a diario sus tatuajes y sus “colgantes” adheridos a su cuerpo, clavados en su piel. Esta moda juvenil es altamente interesante, pues el tatuaje ha sido una señal de marginalidad propia de delincuentes y de presos. Y sin embargo ahora la moda del piercing y del tatuaje ha llegado a todas las clases y a todos los grupos sociales. Su significado simbólico, puramente estético puede ser el de que estos grupos juveniles se sienten fuera del sistema social y tienen conciencia de vestir de modo “alternativo”, como “outsiders”, gente fuera del sistema por pura estética. No creo que se pueda interpretar esa estética juvenil como una “lucha política” para cambiar el sistema, sino como una moda antisistema, anarquista, y en todo caso, antipolítica y apolítica. Están integrados plenamente en el sistema capitalista de consumo, pero exhiben formas estéticas anticonvencionales y provocadoras, pero nada más que eso.

El último escenario que debe ser tenido en cuenta en esta reconstrucción del sujeto ético es el de la laicidad, el de la convivencia multicultural entre grupos humanos de distintas tradiciones morales, religiosas y culturales. A este tema le hemos dedicado un amplio apartado de análisis teórico en la Tesis. Ahora se trata de estudiar si en los Grupos de discusión está también presente este tema y de qué modo es abordado por los adolescentes.

El tema de la laicidad y del laicismo no fue tematizado por los Grupos de discusión ni en 1994 ni en 2004. Es casi seguro que muchos alumnos y alumnas ni siquiera saben lo que significa este término en realidad. Aunque en nuestro país también son una gran mayoría de ciudadanos los que ignoran este tipo de reflexión teórica. El tema de la religión en la escuela pública sí que surgió en algún grupo, sobre todo en 2004, porque una alumna judía marroquí planteó el significado del “sabat” y se lo explicó a los demás alumnos. Sin embargo, hay que reconocer que la mayoría del alumnado el tema de la religión en sí mismo ni le interesa, ni lo conoce. No saben casi nada ni de la religión católica ni de las demás.

El ángulo bajo el cual se puede decir que el tema de la laicidad y del laicismo ha estado presente en los debates del alumnado ha sido el de la convivencia entre grupos de diferentes culturas y religiones, pero no tanto por las ideas y valores morales distintos, cuanto porque las costumbres de chinos, filipinos, ecuatorianos, marroquíes etc. son diferentes y pueden generar algún conflicto. Los problemas de convivencia multicultural todavía no son graves en nuestros centros educativos, aunque ya se han producido algunos brotes de racismo y de xenofobia en

ciertos Institutos de Madrid. El valor de la tolerancia y del derecho a la diferencia debe ser uno de los ejes del actual sistema educativo, tanto de los Centros públicos como privados. La inmigración que se ha producido en los últimos años en ciertas zonas de Madrid exige que la sociedad y la escuela sean conscientes de lo que este fenómeno comporta.

En el año 1994 este tema de la multiculturalidad no aparecía en ningún grupo, pero en 2004 ya aparece la necesidad de la tolerancia en dos Grupos de discusión como algo imprescindible para poder convivir grupos humanos que somos diferentes. En el barrio de Tetuán en el que está ubicado el Instituto Nuestra Señora de la Almudena se ha concentrado un gran número de inmigrantes, sobre todo ecuatorianos y chinos. Ese valor de la tolerancia como convivencia pacífica y democrática es expresado por varios alumnos. En ese sentido la laicidad; es decir, la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado en materia religiosa nos parece la mejor solución teórica y práctica de los conflictos que pueden derivarse de la multiculturalidad. En los últimos años en toda Europa se está hablando de educación intercultural, de diálogo entre las culturas y de derecho a la diferencia, pero también de que todas las tradiciones morales y religiosas deben respetar el código ético de los Derechos Humanos. Esa idea de que los Derechos Humanos son universales y de que no se pueden tolerar conductas que lesionan gravemente la integridad física y moral de las personas es totalmente compatible con la laicidad, ya que este proyecto ilustrado trata precisamente de que la democracia y los derechos humanos sean el eje sobre el que se construya la nueva subjetividad ética. El alumnado es plenamente consciente de que los Derechos Humanos deben ser aplicados en todo el mundo y que están por encima de las costumbres de cada cultura y de cada pueblo. Lo que falta en muchos lugares, incluida España, es que se vincule la filosofía política y moral del laicismo con la democracia y con los derechos humanos.

1.- Los contextos situacionales

El análisis que vamos a realizar a continuación nos ayudará a apreciar mejor la importancia de los contextos situacionales en los que están y viven los agentes del discurso, sus paralelismos y sus diferencias; al mismo tiempo que nos permitirá profundizar en un repertorio de actitudes básicas de desconocimiento, de desinterés y de desconfianza hacia el sistema educativo, hacia los políticos y hacia la Iglesia católica que, a mi modo de ver, es preocupante porque está llevando a la mayoría de los jóvenes a considerar el dinero y el poder económico como el único valor real de nuestra sociedad. El narcisismo, el individualismo y el hedonismo, según los discursos de la mayoría de los adolescentes, parece que se han convertido en la única salida eficaz ante este “mundo sin hogar” en que vivimos.

Sobre los contextos situacionales de los distintos grupos de alumnos y alumnas, debo decir que entre los grupos de 1994 y los de 2004 se ha producido solamente un cambio significativo y es el que se refiere al grupo de chicas, de alumnas. En 1994 era un grupo de 1º de BUP que entonces era un nivel postobligatorio y suponía una cierta selección académica y social, pues a los 14 años un porcentaje de alrededor de un 50% no pasaba al BUP, sino que o bien se incorporaba a la Formación

Profesional o bien al mundo laboral. Dentro de ese otro 50% de alumnado que obtenía el Graduado Escolar al finalizar 8º de EGB, muchos de ellos intentaban hacer el Bachillerato y entraban en 1º de BUP. Estas alumnas de 1º de BUP realizan un discurso muy parecido al de las alumnas de 4º de la ESO: es muy curioso que el tema del feminismo aparece en ambos grupos y que los temas derivados o vinculados socialmente a la condición femenina, como el problema de la prostitución, tuvieron en el grupo de 4º de la ESO mucha mayor relevancia. Asimismo como estos grupos de edad de 1º de BUP y de 4º de la ESO son similares (15-16 años), su dependencia real de sus padres es mucho más evidente y su deseo de emancipación de la autoridad paterna y de los profesores se refleja de modo semejante en sus discursos.

También es curioso ver que hay un elemento nuevo en el curso de 4º de la ESO que condiciona todo su discurso y es que el nivel de 4º de la ESO es terminal y permite el paso o no al Bachillerato o a los Ciclos Formativos, mientras que su nivel etéreo paralelo, el de 1º de BUP, era el primer curso del BUP; por eso, las alumnas de 4º de la ESO están más obsesionadas con aprobar a final de curso, ya que implica una decisión académica mucho más trascendente que la que se toma en 1º de BUP. A este respecto es curioso señalar que los alumnos de COU del Instituto en 1994 estaban muy angustiados por las Pruebas de Selectividad de junio, mientras que los alumnos de 2º de Bachillerato del Colegio Montpellier no aluden en ningún momento a esa situación; tal vez la explicación más coherente se deba en este caso a dos razones. Una, que el curso COU ya tenía su denominación y su orientación dirigida hacia la Universidad de un modo más directo, al menos nominalmente; y en cambio el 2º de Bachillerato de la LOGSE parece que oculta más esa orientación oficial del COU. Pero hay también otra razón que se aprecia en el discurso de los alumnos; y es que la reunión con los alumnos de COU se realizó en primavera, en fechas más próximas a las Pruebas de Acceso a la Universidad, mientras que la de 2º de bachillerato la hicimos en octubre de 2003, a poco de comenzar el curso académico y muy lejos de junio de 2004.

En cuanto a los contextos situacionales de 3º de BUP y su homólogo tramo etéreo de 1º de Bachillerato-LOGSE y de COU con respecto a 2º de Bachillerato-LOGSE, se producen una serie de paralelismos muy curiosos. Los dos grupos de 3º de BUP (chicos) y 1º de Bachillerato (mixto) son los más críticos respecto a la política y al sistema educativo y los que ven más claro que esta sociedad injusta a nivel mundial y de exacerbado consumo individualista tiene que cambiar, pero no saben decir cómo ni quién debe liderar este proceso de cambio. Y sin embargo no hay tantas

similitudes entre los alumnos de COU del IES La Almudena y los de 2º de Bachillerato del Colegio Montpellier; estas coincidencias son mucho menores por la innegable influencia de una serie de variables nuevas: se trata de un Grupo Mixto de COU y en cambio es uno de chicos en 2º de Bachillerato; en el caso de COU eran de Modalidades de Humanidades y Ciencias Sociales y en el caso de los chicos de 2º de Bachillerato eran de Modalidad de Ciencias de la Naturaleza y de la Salud. Además existe otra variable que ha incidido probablemente en el discurso moral y es que el Grupo de COU era del Instituto de la Almudena (Madrid) y el de 2º de Bachillerato era del Colegio Montpellier (Madrid) que es concertado.

Todas estas variables debidas a los contextos situacionales de cada uno de los grupos creemos que pueden incidir en los discursos morales de los alumnos y alumnas, ya que en casi todos los grupos en que han intervenido alumnas (4º de la ESO, 1º de BUP y COU) siempre ha surgido como tema de debate el machismo y el feminismo y las diferentes tareas domésticas que los chicos y las chicas realizan en casa. Del mismo modo el tema de la prostitución fue muy debatido en 4º de la ESO (2003) en el que todas eran adolescentes. Eso quiere decir que la variable de género es una de las más importantes en el momento en que las chicas hablan de los escenarios de la identidad social donde ellas y ellos tienen que construir su identidad en base a los roles sociales que se les asignan en el ámbito familiar y laboral. Personalmente me ha parecido bastante sorprendente que casi todas las chicas del Grupo de 4º de la ESO dijeran que el oficio de “prostituta” es igual que cualquier otro, pues lo importante es obtener un dinero; lo mismo da que se consiga el dinero con un “servicio sexual” que con un trabajo manual o intelectual.

La variable del tipo de Centro educativo solamente ha sido relevante en el caso del Grupo de 2º de Bachillerato (2004) ya que se trata de un Colegio concertado regentado por religiosas franciscanas y parece que el status económico-social de las familias de los alumnos es más elevado que el del Instituto de la Almudena situado en Tetuán. En este sentido, es interesante señalar que el grupo de alumnos de 2º de Bachillerato (2004) ha sido el más crítico con la Iglesia católica como institución social ya que ven en ella, sobre todo, su poder económico y político y su contradicción en la práctica con los ideales evangélicos. Su grupo homólogo etáreo del IES La Almudena en 1994 no menciona nunca en su discurso a la Iglesia católica.

2º) Escenarios y conflictos en la identidad social y moral

En todos los grupos de alumnos y alumnas, tanto en los que grabamos en 1994 como en los que grabamos en 2004, se aprecia un alto grado de desidentificación o de falta de identificación con los modelos de identidad social y moral que imperan en nuestra sociedad actual. No hay ningún modelo válido para ellos, ya que en todos sus discursos estos adolescentes se refieren a los “famosos” como personas que consiguen dinero por medio de sus exhibiciones en los “medios de

comunicación”. En ninguna ocasión citan a intelectuales, políticos o artistas que puedan ser dignos de imitación por lo que hacen o por lo que dicen; sino que para ellos los “famosos” únicamente son dignos de “envidia” por el dinero que ganan, ya sea en el deporte, en la música o en el cine. Solamente he observado un caso de un personaje televisivo, el Gran Wyoming, al que parecen admirar por su crítica corrosiva en un programa ya extinto de Tele 5, “Caiga quien caiga”. Los demás personajes a los que algún grupo cita (Antonio Banderas, Jesulín de Ubrique) solamente son recordados por el dinero que ganan y la fama que tienen, pero no se valora el trabajo que desarrollan ni su aportación a la sociedad.

Una reflexión personal sobre el significado de lo que en nuestra adolescencia (años 60) se denominaba “vidas ejemplares o edificantes ” y su comparación con lo que puede ser para los adolescentes actuales una vida ejemplar, pone de manifiesto que personajes como Gandhi, Martin Luther King o Ernesto Che Guevara que fueron modelos morales, sociales y políticos para aquellas generaciones ya no han tenido sucesores que hayan heredado ese liderazgo en la ejemplaridad moral para las nuevas generaciones. Probablemente se vive ahora en una época en la que los prototipos morales y las vidas ejemplares hayan sido definitivamente liquidados y en los que la heroicidad revolucionaria se limite a trabajar y sobrevivir todos los días. Quizás en la sociedad actual son más atractivos para los adolescentes los prototipos del “antihéroe”, del “fracasado”, del “marginado” y del “individuo antisistema” que el del líder revolucionario, político o religioso. Se trata de prototipos negativos y a veces violentos que, con sus acciones más que con sus palabras, luchan violentamente contra la ley, contra la policía y contra el sistema social. Un buen ejemplo de ello podría ser la película titulada “La Ley de la calle” protagonizada por Mickey Rourke y estrenada hace algunos años.

Es posible que la fascinación por la violencia y la acción por la acción que a ciertos jóvenes les atrapa tenga su origen en esa especie de mística de la violencia destructiva como solución de los problemas sociales y ante la falta de soluciones concretas y rápidas que ofrece la política convencional. Y es curioso constatar que en mis años de profesor de Ética en Bachillerato, desde 1977 hasta hoy, puedo afirmar que se ha producido una evolución moral entre los adolescentes.

Antes, en los años 70 y 80, apenas había algunos alumnos que defendían la pena de muerte, mientras que en los últimos años una gran mayoría se decanta por la reinstauración de la pena de muerte para los casos de violaciones y de terrorismo. En muchas ocasiones mis alumnos y alumnas afirman que el lema que mejor explica sus posiciones morales es “Ojo por ojo y diente por diente”; es decir, la Ley del Tali3n. Ante esa frase un servidor siempre les contesta con lo que decía

Gandhi: “Y el mundo se quedará ciego” y aún más, suelo decir yo, “desdentado”.

A pesar de lo dicho anteriormente, es preciso decir que también se da entre los adolescentes una cierta admiración por el trabajo que desempeñan los “ídolos del deporte, del cine y de la música”, ya que, según ellos, al menos hacen algo positivo y creativo en la sociedad. Se puede interpretar esta admiración de los jóvenes por ese tipo de personajes famosos como una variedad del artista creador que, sin duda, fue el modelo humano y moral de Nietzsche; puesto que el “héroe trágico” griego no significa hoy nada para los adolescentes ni tampoco el “santo cristiano o católico”, entonces el ídolo humano más accesible y visible hoy día debido a la cultura mediática es el deportista, el cantante o el actor de cine o televisión. Los adolescentes parecen haberse instalado en un cómodo conformismo y no ven a nadie digno de ser imitado por su conducta moral.

Además debe señalarse que en ningún caso ha existido en ningún Grupo de discusión un debate sobre los modelos morales ni culturales que se dan hoy en nuestra sociedad, ya que el individualismo y el narcisismo parecen haber ahogado cualquier valoración de las “vidas ejemplares” que son dignas de ser imitadas por su grandeza moral o intelectual; todo lo que se llega a decir es que hay algunos que son famosos porque hacen su trabajo bien y sobre todo, lo que es más importante, es que ganan mucho dinero.

Otro escenario de la identidad moral y social muy interesante es el que se relaciona con la variable de género; es decir, con el hecho de ser mujer o varón en esta sociedad. En distintos grupos y al referirse a los contextos familiares han surgido comentarios sobre el papel de las mujeres y de los varones en la distribución de los roles familiares y sociales. En 1994 los Grupos de discusión hablaron en este sentido de dos temas fundamentalmente: el reparto de roles en la distribución de las tareas domésticas; en ese contexto, las alumnas se quejaban ya en 1994 y también en 2004 de que los hermanos y padres no asumen de modo igualitario la realización de todas las tareas domésticas. La novedad que se percibe en el discurso de las alumnas (año 2004) es que ellas son también críticas con sus madres, abuelas y tías porque no les dejan a los varones participar por igual en el trabajo doméstico. Reconocen que es un problema que viene de lejos en la historia de la humanidad, pero en 2004 insisten mucho más que en 1993 en que todas las mujeres deben hacerse valer en casa y fuera de casa ante los varones y exigir un trato igualitario y justo en todos los ámbitos.

El segundo escenario de la identidad de género es diferente, ya que se refiere a la “violencia contra la mujer”. Hace diez años, en 1994, las chicas estaban muy concienciadas sobre el tema de las violaciones, ya que en los “medios de comunicación” se difundieron episodios muy graves protagonizados por violadores muy peligrosos que suscitaron gran alarma social en toda España.

Se habló por aquellos años de personajes como “El violador del Ensanche” (Barcelona) o “El violador de Vallecas” (Madrid). Por todo ello, se apreciaba una gran preocupación entre las adolescentes de aquella época (1994) por la seguridad en la calle, sobre todo de las más jóvenes. Sin embargo, el escenario de la violencia contra las mujeres ha cambiado en 2004, ya que en estos últimos años se ha producido un notable incremento de la violencia doméstica de maridos y/o compañeros sentimentales contra sus mujeres o compañeras. En estos casos, las adolescentes de los grupos de 2004 señalan que es preciso una mayor protección de las mujeres maltratadas por parte de los poderes públicos y afirman con rotundidad que las mujeres tienen derecho a defenderse de esas agresiones. La visibilidad mediática del “maltrato de mujeres” en los últimos años ha hecho que las adolescentes se planteen con seriedad la elección de los varones con los que van a compartir su vida y que exijan con lucidez y con vigor el respeto mutuo y el amparo de la ley.

3º) Repertorio de actitudes básicas: positivas y negativas

El repertorio de actitudes básicas que se han observado en los Grupos de discusión de los adolescentes tiene dos vertientes complementarias; una en la que se incluyen las actitudes de carácter negativo; es decir, de desinterés, de desconfianza y de rechazo y otra vertiente que abarca las actitudes positivas que se refieren al “culto al yo”, como el narcisismo, el hedonismo y el individualismo. El hecho de que la formulación de la mayoría de las actitudes básicas sea negativa, de crítica al sistema, no significa por sí mismo algo moralmente reprochable; a la inversa, el hecho de que la formulación sea positiva, de afirmación del yo individual no implica que ello sea moralmente correcto. Por un engaño del lenguaje tendemos a considerar muchas veces las formulaciones positivas como algo bueno éticamente y al revés, las formulaciones negativas en muchas ocasiones las equiparamos con disvalores o antivalores morales, cuando realmente no es así. Un ejemplo claro es la formulación del 5º mandamiento del Decálogo mosaico que reza: *No matarás* y que en su formulación positiva quiere decir que debes respetar la vida de todo ser humano; esa fórmula prohibicionista es muy exigente moralmente ya que nos demanda el respeto a toda vida humana. Otra cosa bien distinta es que posteriormente esa prohibición haya tenido numerosas interpretaciones y algunas contextualizaciones teológicas que hayan desvirtuado su exigencia moral primigenia; por ejemplo, la defensa de la “guerra santa o justa”.

El repertorio de actitudes básicas de carácter negativo es mucho más amplio en todos los Grupos de discusión que el de carácter positivo. Los adjetivos que podemos usar para clasificar a la mayoría de estos adolescentes son: “apolíticos”, “arreligiosos”, “anarquizantes” y “descomprometidos”. Sin embargo en determinados momentos de sus intervenciones también se muestran como “antipolíticos”, “antisociales” y “antirreligiosos”. Estas denominaciones de las actitudes de los adolescentes no son “tipologías puras” ni tampoco definen con exactitud a todos

los adolescentes, pues existen también jóvenes “politizados”, “conscientes de sus creencias religiosas” y de su compromiso con la sociedad en que viven. Pero la realidad es que la mayoría de los adolescentes que han participado en los Grupos de discusión no tienen ni conocimientos ni interés por la política, por los problemas sociales ni por la religión.

Se puede afirmar que hay dos actitudes básicas de carácter ético que han contribuido en la modernidad a la configuración de la identidad moral del hombre occidental desde el siglo XVIII hasta hoy. Nos referimos a la responsabilidad y a la autocrítica racional y consciente. En los grupos de adolescentes que hemos estudiado no se aprecia apenas ninguna de estas dos actitudes positivas que son tan necesarias en la construcción del sujeto ético. Pero probablemente esa carencia de autocrítica y de responsabilidad no es privativa solamente de los adolescentes, sino que refleja un mal, una patología moral más profunda de la sociedad actual. Este declive moral parece que se ha ido profundizando desde 1994 a 2004; al menos, los diálogos que hemos analizado tras esta década nos inducen a pensar que en la mayoría de los adolescentes actuales no existe apenas esperanza de un cambio moral y una transformación social tendente a metas de justicia y de solidaridad. Se detecta en el análisis de las valoraciones de los adolescentes un progresivo deslizamiento desde los valores materialistas hacia los valores postmaterialistas y asimismo una crítica a la sociedad y a las pautas culturales muy en consonancia con los valores de la posmodernidad (estetización de la vida, afirmación del individuo y enorme desconfianza de las instituciones políticas y religiosas).

Podría afirmarse que estos adolescentes son partidarios de modo inconsciente de un cierto narcisismo conformista y hedonista que tienen como actitud básica el desinterés y la desconfianza hacia todas las instituciones, con excepción de la familia. La familia para estos adolescentes sigue siendo una institución de apoyo insustituible y, al menos en España, está bien valorada por los jóvenes. Otra cosa es que la familia actual se haya convertido para muchos jóvenes en un lugar de residencia y de prolongación de su dependencia económica y vital hasta límites peligrosos.

La coincidencia de recientes estudios sociológicos sobre los jóvenes, tal y como ya se ha visto en el capítulo primero (cfr. Javier Elzo), y los resultados del análisis de los Grupos de discusión pone de manifiesto que los nuevos escenarios de la identidad moral se mueven en el campo de la cibercultura, de la estética, de un mundo que no está globalizado por la justicia y los derechos humanos, de los nuevos roles de hombres y mujeres y de una sociedad laica donde las religiones se instalan en el ámbito de lo privado. Los partidos políticos y las instituciones políticas y religiosas clásicas tienen que ofrecer otro escenario y otras actitudes si quieren que los jóvenes se sientan atraídos y comprometidos con ellas. Son mucho más valoradas por los jóvenes las ONGs que cualquier líder político o religioso.

Por último, quisiéramos señalar algo que se da en todos los grupos de adolescentes y que de

un modo consciente o inconsciente todos coinciden en señalar como el elemento estructural más importante de la actual sociedad capitalista mundial. Es lo que se puede denominar “el culto al dinero”; es decir, la convicción expresada por casi todos estos grupos, tanto en 1994 como sobre todo en 2004, de que con dinero se puede lograr todo, absolutamente todo en esta sociedad. La adoración del “becerro de oro”, la “fetichización del dinero” se ha convertido en el arma más poderosa en la que confían todos los jóvenes. Se estudia para tener más dinero; se trabaja para poseer mejor casa y mejor coche; con dinero se puede conseguir todo: una carrera, un buen trabajo, sexo de lujo, poder político y poder religioso. Nada ni nadie se escapa, parecen decir, a la posible subasta del mejor postor; ni el arte, ni la educación, ni la política ni la religión; todo está subordinado al poder del dinero. Se podría afirmar, parafraseando a Quevedo, aquello de “poderoso caballero es don dinero”.

Nuestros adolescentes han percibido claramente que muchas personas que hablan continuamente en los “medios de comunicación” de valores éticos, políticos y religiosos no creen en realidad en ninguno de ellos. Los adolescentes actuales ven cada día a través de la cultura mediática y virtual que los valores que el sistema educativo trata de exponer y enraizar en sus conciencias apenas se practican en la sociedad y que es mucho más importante en la vida la posesión de bienes materiales que la defensa de los derechos humanos y que, en definitiva, “tener” es un infinitivo mucho más decisivo que “ser”. Quizás piensan que la única miseria real es la miseria económica, porque la miseria moral es invisible.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ADORNO Theodor y HORKHEIMER Max: “Dialéctica de la Ilustración”. Trotta. Madrid. 1994

AGUILAR Mariflor (Editor): “Crítica del sujeto”. UNAM. 1ª edición. México. 1990

AMORÓS Celia: “Tiempo de feminismo”. Cátedra. Madrid. 1997

ANDRÉS ORIZO Francisco: “Los nuevos valores de los españoles”. SM. Madrid. 1991

ARISTÓTELES: “Ética nicomáquea. Ética eudemia”. Gredos. 2ª reimpresión. Madrid. 1993

ARISTÓTELES: “Ética nicomáquea”. Trad. de Julio Pallí. Gredos. 2ª reimpresión. Madrid. 1993

BACON Francis: “Novum organum”. SARPE. Madrid. 1984

BAUMAN Zygmunt y TESTER Keith: “La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones”. Paidós. Barcelona. 2001

BECK Uli: “Qué es la globalización”. Paidós. Barcelona. 1997

BÉJAR Helena: “El ámbito íntimo”. Alianza. 2ª edición. Madrid. 1990

- BENOIST Jocelyn: "Notions de philosophie". Gallimard. 2º vol. París. 1995
- BERKOWITZ Peter: "Nietzsche. La ética de un inmoralista". Cátedra. Madrid. 2000
- BIBLIA DE JERUSALÉN. Ed. Desclée de Brower. Bilbao. 1967
- BLOOM Alain: "El cierre de la mente moderna". Plaza y Janés. 1ª ed. Barcelona. 1989
- BODEI Remo: "Geometría de las pasiones". FCE. México. 1995
- CASTELLS Manuel: "La era de la información". Alianza. 3 vols. Madrid. 1996-1997
- COLECTIVO IOE: "La pobreza en Castilla y León". Caritas. 1990.
- COMAS Domingo y GRANADO Octavio: "El rey desnudo. Componentes de género en el fracaso escolar". Plataforma de organizaciones de infancia. Madrid. 2002
- CORTÉS Donoso: "Obras completas". Dos vols. BAC. Madrid. 1970
- CRUZ Manuel (Compilador): "Tiempo de subjetividad". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1996
- CRUZ Manuel (Compilador): "Tolerancia o barbarie". Gedisa. 1ª edición. Barcelona. 1998
- CHOMSKY Noam y STEFFAN Dieter: "La aldea global". Txalaparta. 5ª edición. Tafalla. 2000
- DE TOCQUEVILLE Alexis: "La democracia en América". Dos vols. Sarpe. Madrid. 1984
- DUMONT Louis: "Ensayos sobre el individualismo". Alianza Universidad. Madrid. 1987
- ECHEVERRÍA Javier: "Los señores del aire. Telépolis y el Tercer Entorno". Destino. Barcelona. 1999
- ELZO Javier (Coordinador): "Los jóvenes españoles de fin de siglo". Fundación SM. Madrid. 2000
- ELZO Javier (Coordinador): "Encuesta europea de valores y los valores de los jóvenes españoles". Fundación SM. Madrid. 2000
- FINFIELKRAUT Alain: "La derrota del pensamiento". Anagrama. Barcelona. 1987

FOUCAULT Michel: “Vigilar y castigar”. Siglo XXI. 22ª edición. Madrid. 1994

GARCÍA ESCUDERO José María: “Los cristianos, la Iglesia y la política”. Anales Fundación San Pablo-CEU. Madrid. 1992

GIDDENS Anthony y otros: “Habermas y la modernidad”. Cátedra.. 3ª edición. Madrid. 1994

GIDDENS Anthony: “Modernidad e identidad del yo”. Península. 1ª edición. Barcelona. 1995

GIL DE ZÁRATE Antonio: “De la instrucción pública en España”. 3 vols. Pentalfa. Oviedo. 1995

GONZÁLEZ FEIJOO Antonio: “El pensamiento ético-político de B.J.Feijoo”. Pentalfa. Oviedo. 1991

GUARDINI Romano: “El fin de la modernidad: Quien sabe de Dios conoce al hombre”. PPC. Madrid. 1995

GUY Alain: “Historia de la filosofía española”. Ánthropos. 1ª edición. Barcelona. 1985

HABERMAS Jürgen: “Conciencia moral y acción comunicativa”. Península. 2ª edición. Barcelona. 1991

HABERMAS Jürgen: “Conocimiento e interés”. Taurus. Madrid. 3ª reimpresión. Madrid. 1992

HOBBS Thomas: “Leviatán”. Dos vols. Sarpe. Madrid. 1983

IBÁÑEZ Jesús: “El regreso del sujeto”. Siglo XXI. Madrid. 1994

IBÁÑEZ Jesús: “Más allá de la sociología. El grupo de discusión. Técnica y crítica”. Siglo XXI. Madrid. 1979

IBÁÑEZ Jesús: “Del algoritmo al sujeto”. Siglo XXI. 1ª edición. Madrid. 1985

KANT Immanuel: “Filosofía de la historia”. FCE. 2ª reimpresión. México. 1981

KANT Immanuel: “La religión dentro de los límites de la mera razón”. Alianza. Madrid. 1969

KANT Immanuel: “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”. Austral. 13ª edición.

Madrid. 1998

LAPORTA Francisco: “Antología pedagógica de F.Giner de los Ríos”. Santillana. Madrid. 1977

LOCKE John: “Carta sobre la tolerancia”. Tecnos. 2ª edición. Madrid. 1991

LÓPEZ MORILLAS José: “El krausismo español”. FCE. 2ª edición. México.1980

LYOTARD Jean -François: “La posmodernidad”. Gedisa. 5ª edición. Barcelona. 1995

LLEDÓ Emilio: “Memoria de la ética”. Taurus. Madrid. 1994

MACINTYRE Alasdair: “Tras la virtud”. Crítica. Barcelona. 1987

MAESTRE Agapito: “El poder en vilo”. Tecnos. Madrid. 1994

MALDONADO Tomás: “Lo real y lo virtual”. Gedisa. 2ª edición. Barcelona. 1999

MARINAS José Miguel: “La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo”. La Balsa de la Medusa. Madrid. 2001

MARQUÉS Cristina: “El sujeto tachado. Metáforas topológicas de Jacques Lacan”. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001

MEAD Charles H.: “Espíritu, persona y sociedad”. Paidós. México. 1990

MENÉNDEZ PELAYO Marcelino: “Historia de los heterodoxos españoles”. Porrúa. México. 1983

MOORE Henrietta: “Antropología y feminismo”. Cátedra. Madrid. 1991.

MORIN Edgar: “El Método. La humanidad de la humanidad”. Cátedra. Madrid. 2003

MORIN Edgar: “El paradigma perdido”. Kairós. 3ª ed. Barcelona. 1973

MULHALL Stephen y SWIFT Adam: “El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas”. Ed. Temas de Hoy. Madrid. 1996

NIETZSCHE Friedrich: "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Cuadernos Teorema. Revista Teorema. Valencia. 1980

NIETZSCHE Friedrich: "Así habló Zarathustra". Alianza. 2ª edición. Madrid. 1973.

NUSSBAUM Martha: "La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia griega". La Balsa de la Medusa-Visor. Madrid. 1995

ORTEGA Y GASSET José: "Obras completas". Espasa Calpe. 2ª edición. Madrid. 1936

PEÑA RUIZ Henri: "La emancipación laica". Laberinto. Madrid. 2001

PEÑA RUIZ Henri y SCOTT Jean Paul: "Un poète en politique. Les combats de Victor Hugo". Flammarion. París. 2002

PICÓ Josep: "Modernidad y posmodernidad". Alianza. 2ª reimpresión. Madrid. 1994

RICOEUR Paul: "Sí mismo como otro". Siglo XXI. Madrid. 1996

RORTY Richard: "El giro lingüístico". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1990

RORTY Richard: "El pragmatismo, una versión". Ariel. 1ª edición. Barcelona. 2000

RORTY Richard: "Contingencia, ironía y solidaridad". Paidós. Barcelona. 1991

RORTY Richard: "Objetivismo, relativismo y verdad". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1996

ROUSSEAU Jean Jacques: "Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres". Alhambra. Madrid. 1990

ROUSSEAU Jean Jacques: "El contrato social". Sarpe. Madrid. 1983

SUBIRATS Eduardo: "La ilustración insuficiente". Taurus. Madrid. 1981

TAYLOR Charles: "Ética de la autenticidad". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1994

TAYLOR Charles: "Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1996

THIEBAUT Carlos: "De la tolerancia". La Balsa de la Medusa-Visor. Madrid. 1999

THIEBAUT Carlos: "Los límites de la comunidad". Centro de Estudios Constitucionales Madrid. 1992

TIERNO GALVÁN Enrique: "Tradición y modernidad". Tecnos. Madrid. 1962

TUÑÓN DE LARA Manuel: "La España del siglo XIX". Tres vols. Laia. 7ª edición. Barcelona. 1975

TURKLE Sherry: "La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1997

VALDEÓN Julio, PÉREZ Joseph y JULIÁ Santos: "Historia de España". Austral. Madrid. 2003

VALLS Ramón: "Ética para la bioética y a ratos para a política". Gedisa. Barcelona. 2003

VARELA Julia y ALVAREZ-URÍA Fernando: "Sujetos frágiles". FCE. 1ª edición. México. 1989

VICENS VIVES Jaume: "Aproximación a la historia de España". Vicens Vives. 1ª edición de bolsillo. Barcelona. 1976

VIGARA Ana María y JIMÉNEZ Rosa (Coordinadoras): "Género, sexo y discurso". Laberinto. Madrid. 2002

VOLTAIRE: "Tratado de la tolerancia". Crítica. Barcelona. 1992

WALZER Michael: "Tratado sobre la tolerancia". Paidós. 1ª edición. Barcelona. 1998

WEBER Max: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". Sarpe. Madrid. 1984

REVISTAS

"Historia y Fuente Oral". Números 1 y 2. Madrid. 1990

“El rapto de Europa”. Número 3. Madrid. Noviembre 2003

"Histoires de vie et vie sociale". Número especial de Cahiers Internationaux de Sociologie. Vol. LXIX. París. 1980

“Isegoría”. Revista de Filosofía moral y política. Número 10. CSIC. Instituto de Filosofía. Madrid. Octubre 1994